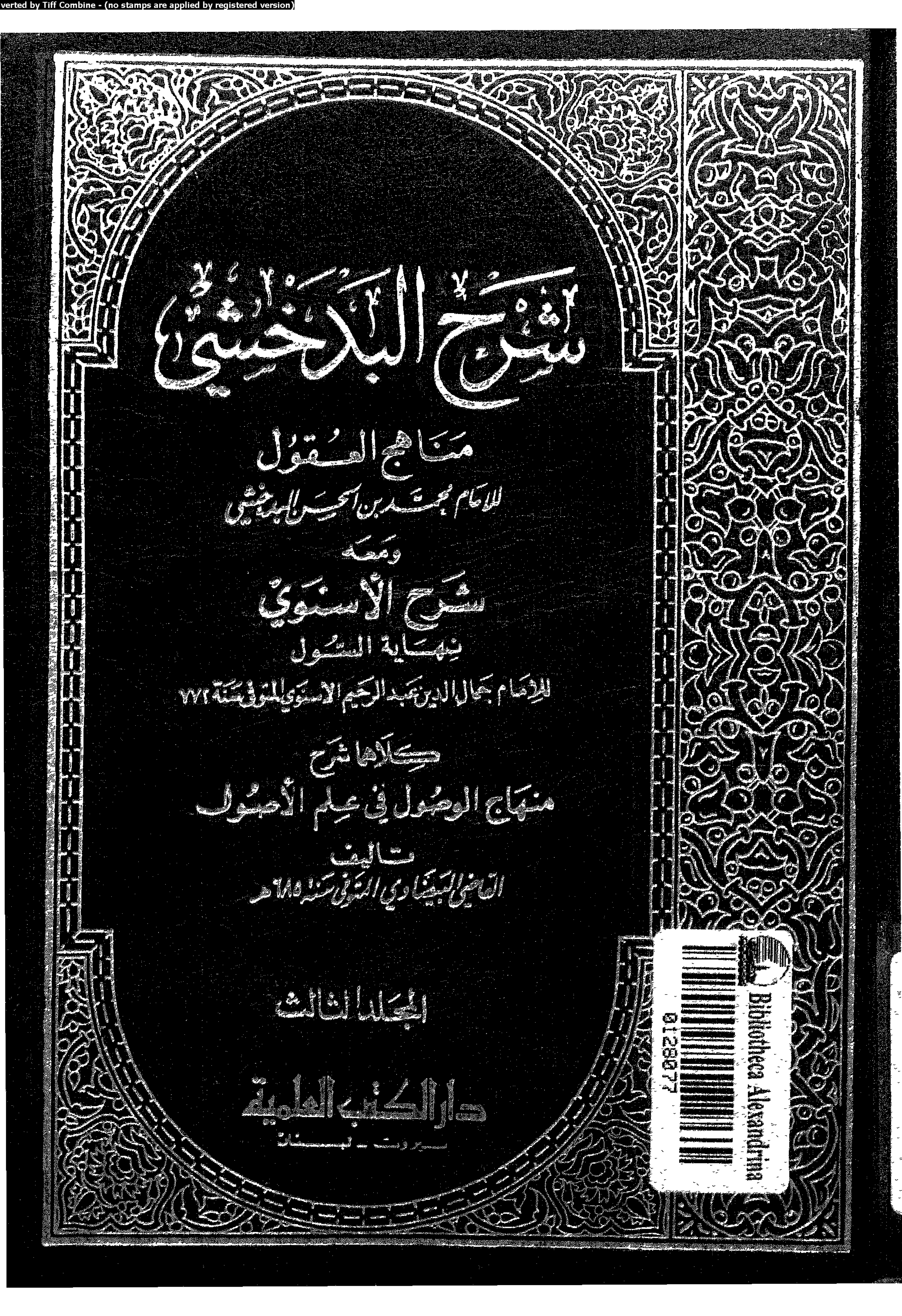

شرح البدخشي
مناهج العقول
للإمام محمد بن الحسن البدخشي
ومعه
شرح الأسنوي
نهاية السول
للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢
كلاهما شرح
منهاج الوصول في علم الأصول
تأليف
القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ
المجلد الثالث
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
Bibliotheca Alexandrina







شَرْحُ البَدَخْشِيِّ



شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢

كلاهما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تاليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثالث

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من : دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان
هاتف : ٨٠١٣٣٢ — ٨٠٥٦٠٤ — ٨٠٠٨٤٢
ص.ب ٩٤٢٤-١١ — تلكس : NASHER 41245 Le

الأسنوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الرابع في القياس، وهو: (إثْبات مثْل حكم معلوم في معلوم آخرَ لاشْتراكهما في علة الحكْم عنْدَ المُثبْت) أقول القياس والقيس مصدران لقاس، بمعنى قدر، يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيساً وَقياساً إذا قدره به، وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحل، ثم إن التقدير يستدعي التسوية، فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة، وبالنظر إلى هذا أعني المساواة، عبر

(البدخشي)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الكتاب الرابع في القياس وهو) في اللغة التقدير يقال قست الأرض بالقصبة أي قدرتها بها، والمساواة، ويتعدى بالباء كما ذكر، وكقوله:

خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقال بكا

قال الآمدي هو للتقدير، فيستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر

الأصولين عن مطلوبهم بالقياس، وقد عرفوه بتعريفات كثيرة، والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه، والمختار عند الإمام وأتباعه ما ذكره المصنف، ثم إن القياس له أربعة أركان، وهي الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة، وقد تضمنها الحد المذكور. فقوله إثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره. والقيود التي بعده كالفصل، والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه، والقدر المشترك بينها هو حكم الذهن بأمر على أمر. وقوله مثل احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا، وأشار به أيضاً إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل، فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفاً للبارد، فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بدهياً لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق، وقوله حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده، وأشار به الى الركن الأول وهو حكم الأصل، والمراد به ههنا نسبة أمر إلى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي

بالمساواة، فهو نسبة بين الشيئين، يقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى به، وإنما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء، فإن انتقال الصلة للتضمين، وفي الاصطلاح: (إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت) قوله إثبات مثل حكم: المراد بالإثبات القدر المشترك بين القطع والظن، أي من أن يكون إثباتاً قطعياً أو ظنياً، فيشمل كلا قسمي القياس، وبالحكم ما هو أعم من السلبي أو الإيجابي، وأراد بالمثل المتحد مع آخر في النوع أو الجنس. الأول كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد. والثاني كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها، قياساً على اثبات الولاية في ما لها، فان المشترك بين نوعي الولاية جنسها، قيل المثل بديهي التصور بحكم كل عاقل بديهة، بان حارا، مثل حار آخر، وهو موقوف على تصور المثل فسيكون بديهياً وفيه النظر المشهور، وإنما قيد بالمثل لأن إثبات العين

واللغوي إيجابا كان أو سلبا، فان القياس يجري فيها كلها على ما ستعرفه: وقوله معلوم وأشار به إلى الركن الثاني وهو الأصل، قوله في معلوم آخر أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع، والمراد بالمعلوم هو المتصور، فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن، فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وإنما عبر به ولم يعبر بالشيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعاً أو ممكناً، والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعاً اتفاقا، وكذا إن كان ممكنا عند الأشاعرة، وإنما رجح التعبير به على التعبير بالأصل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور، وقوله لاشتراكهما في علة الحكم أشار به إلى الركن الرابع، وهو العلة وسيأتي تعريفها، واحترز بذلك عن إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص أو إجماع فانه لا يكون قياساً: وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في نفس الأمر، وعبر بالمثبت وهو القائس ليعمم المجتهد والمقلد، كما يقع الآن في المناظرات، قال الآمدي وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل لا محيص عنه، وهو أن إثبات

مستحيل، إذ المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين، وفيه إشعار بأن القياس لا يتأتى فيما يتماثل الحكمان، وذلك لأن شرع الأحكام لا لذاتها بل لما تفضي إليه من مصالح العباد، فاذا تماثل الحكمان علم أن ما يحصل بحكم الأصل من المصلحة يجعل بحكم الفرع أيضاً فيتأتى القياس، بخلاف ما إذا لم يتماثلا، كذا ذكر الجاربردي، والمراد بالمعلوم الحاصل صورته عند العقل، ولم يقل شيء ليتناول قياس المعدوم، فإن أغلب استعمال الشيء في الموجود الخارجي، خصوصاً عند الأشاعرة، ولا أصل لئلا يتوهم أنه موجود البتة بناء على أنه ما يتولد عنه الشيء، وكذا القول في معلوم آخر. وقد يقال إنما لم يقل حكم أصل في فرع لأن الأصل المقيس عليه والفرع المقيس، فأخذهما في تعريف القياس دور وهو مدفوع، بأن المأخوذ في التعريف لغوي والمعرف اصطلاحي، وبأن الأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه، والفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه فلا دور،

الحكم هو نتيجة القياس، فجعله ركنا في الحد يقتضي توقف القياس عليه وهو دور، وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حداً، ونحن لا نسلمه بل ندعي أنه رسم، وقد أشار إليه إمام الحرمين في البرهان. قال (قيل الحُكمانِ غَيرْ مُتماثِلين في قوْلنا لوْ لمْ يُشترط الصومُ في صحَّةِ الاعتكاف لَمّا

والحاصل أن المراد بهما ذات الأصل والفرع، والوقوف على القياس وصفا الأصلية والفرعية كذا ذكر الفاضل، أقول ولا يخفى أن ذلك لا يدفع توهم الدور، فالأولى عدم استعمالها في التعريف، وقوله لاشتراكهما في العلة إشارة إلى أن القياس لا يمكن في كل شيئين بل إذا كان بينهما مشترك، ولا كل مشترك بل ما يوجب الاشتراك في الحكم، وقوله عند المثبت أن يكون إشتراكهما في العلة في نظر القايس أعم من أن يكون في الواقع أولا، فيشمل القياس الصحيح والفاسد، وإنما لم يقل عند المجتهد إذ المفهوم من إطلاقه المجتهد مطلقاً، فيخرج عنه قياس المجتهد في المذهب كالفقيه المقلد لأبي حنيفة أو الشافعي مثلا إذا صار مفتياً في المذهب، وقايسا لصورة على أخرى كحجة الإسلام وغيره، وهذا التعريف أولى مما ذكره البصري والإمام، أن القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاستوائهما في علة الحكم عند المجتهد، يعرف ذلك بما• أسلفناه من التقريرات، فان (قيل) لقياس العكس وقياس التلازم وهو الاستثنائي والقياس الاقتراني خارج عن الحد، أما الأول فلاشتراط التماثل في الحد، و(الحكمان غير متماثلين)، ثمة لأن تحصيل نقيض حكم معلوم في آخر لافتراقهما في العلة، كما (في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف) مطلقا (لما وجب) شرطا له (بالنذر كالصلاة)، فانها لما لم تكن شرطاً مطلقا لم تصر شرطا بالنذر، فالمطلوب إثبات شرطية الصوم، والثابت في الأصل نفي شرطية الصلاة، فحكم الفرع نقيض حكم الأصل، وأيضا افترقا في العلة إذ هي الأصل، أن الصلاة ليست بشرط الاعتكاف بالنذر، وهي لا توجد في الصوم لأنه مشروط بالنذر، وأما خروج الأخيرين فظاهر، (قلنا) لا نسلم إطلاق القياس في اصطلاح

وَجبَ بالنَّذْرِ كالصَّلاةِ قلنا تَلازُمٌ؛ والقياس لبيان المُلازمة والتَّماثُل حاصلٌ على التَّقدير، والتلازمُ والاقتراني لا نُسَمِّيها قيَاساً. وفيه بابان: الباب الأول في بيان

الأصول على مثل ذلك، فهو في الحقيقة (تلازم) أي قياس استثنائي، إذ حاصله أن يقال لو لم يشترط لما شرط بالنذر، واللازم باطل، قوله (والقياس الخ) جواب ما يقال قولهم، كما في الصلاة أبداً للمقيس عليه فيكون قياساً، وتقرير الجواب أن القياس دليل سوى التلازم مستأنف (لبيان الملازمة)، فالحكم المراد إثباته في المقيس عدم اشتراط الصلاة بالنذر بناء على عدم اشتراطه مطلقا، (والتماثل) بين الحكمين (حاصل على) هذا (التقدير)، والمثل أعم من المثل الواقع، أو المقدر، والجامع أن ما ليس بشرط لشيء لا يصير شرطاً بالنذر كذا في محصول الإمام، وقد يقال إن التماثل حاصل، لأن الصلاة تتساوى حكما حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها في الحالين، فكذا الصوم يتساوى حكما في الحالين، وليس التساوي بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر، فتعين أن يكون التساوي بثبوت الوجوب، أقول لا خفاء أن ليس المراد بالتماثل الاشتراك في مفهوم عام، كيف ما كان، حتى يكون الاشتراك في مطلق التساوي، المشترك بين تساوي الشيئين في الإثبات، وتساويها في النفي تماثلا، ولذا لا يكون في التماثل اشتراك الحكمين في كون كل منها حكما، ولو سلم إطلاق القياس في الأصول على قياس العكس، لكن الإطلاق عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظي المحدود وهو الثاني فقط، ولا يضر خروج قياس العكس عنه، كما لو حد العين الباصرة بما يخصها لا ينتقض بخروج العين الجارية عنه، كذا ذكر الآمدي، والجواب عن خروج الأخيرين بأن الحد للقياس الأصولي، (والتلازم والاقتراني لا نسميها) أي لا نسمي نحن شيئاً منها (قياساً) في هذا الاصطلاح، وإطلاقه عليها اصطلاح المنطقيين حيث عرفوا القياس بأنه قول مؤلف، من أقوال يلزم عنه لذاته قول آخر لو سلمت، وذلك لأن ما نحن فيه من القياس لا بد له من

أنه حجة، وفيه مسائل): أقول اعترض بعضهم على هذا الحد، فقال إنه غير جامع لأن اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض عليه فيه، ومثاله ما قاله المصنف، وتقريره أنه إذ نذر أن يعتكف صائماً، فإنه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقا، ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقا، بل يجوز التفريق، واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه، فشرطه أبو حنيفة لم يشترطه الشافعي، فيقول أبو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر، قياساً على الصلاة، فإنها لما تكن لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر، والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق، فالحكم الثابت في الأصل أعني الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف، والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر، والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف، والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر، والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف، والعلة فيه وجوبه بالنذر ففترقا حكما وعلة، وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنه غير جامع، فإن الذي سميتموه قياس العكس إنما هو تلازم، فإن المستدل يقول لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر، لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً، فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم، وإلى هذا أشار بقوله قلنا تلازم، ثم أن دعوى ملازمة أمر لأمر لا بد من بيانها بالدليل، فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء، وهو أن ما ليس بشرط لصحة

التسوية، وهي لا تكون إلا في شبيه صورة بأخرى وهو لا يوجد في التلازم والاقتراني، فان قلت التسوية حاصلة هناك أيضاً إذ المطلوب بعد التحصيل يصير مثل المتقدمين في المعلومية، قلنا لو كفى هذا القدر لكان التمسك بأي دليل كافياً في إثبات الحكم المطلوب حتى النص قياساً لجعله المطلوب المجهول كالدليل في المعلومية، واللازم باطل كذا الجاربردى، ثم قال والشامل لجميع

الاعتكاف لا يجب بالنذر قياسا على الصلاة، وإليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة، يعني أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل ههنا لبيان الملازمة، فتخلص أن قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة، ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال أن يكون هو المقصود بالإيراد، فأجاب عن الثاني ثم عن الأول، وحاصله أن الخصم إن اعتمد في إيراد قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد، لأن الأصل والفرع فيه متماثلان، لكن التماثل حاصل على التقدير، فإنه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط أيضا حالة النذر، كما أن الصلاة لا تشترط في الاعتكاف حالة النذر، فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس عدم وجوب الصلاة بالنذر، على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط في صحة الاعتكاف: فان قولنا إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً، وإلى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير، وان

الأنواع تعريف المنطقيين القياس، أقول لا خفاء في أنهم جعلوا القياس الأصولي قسما لقياسهم الذي عرفوه وسموه تمثيلا، وصرحوا بأن قولنا يلزم منه مخرج التمثيل والاستقراء، لجواز التخلف في مدلولها، فلا يكون تعريفهم هذا شاملا للقياس الأصولي، اللهم أن يجعل اللزوم أعم من اللزوم المنطقي، أو يحمل قوله لجميع الأنواع على ما سوى الأصولي كالعكس والتلازمي والاقتراني، (وفيه) أي في هذا الكتاب، (بابان الباب الأول في بيان أنه) أي القياس (حجة) بمعنى أنه يجب العمل به كالسنة، ولو قسم باب بيان الأركان لكونها من الذاتيات لكان أنسب، (وفيه مسائل) المسألة (الأولى في الدليل عليه) أي على وجوب العمل به، والمدعى أنه (يجب العمل به شرعا، وقال القفال) من الأشاعرة (والبصري) من المعتزلة يجب العمل بالقياس المنصوص العلة وغيره (عقلا)، كما وجب سمعا، كذا ذكر الفنري، والمفهوم من ظاهر شرح

اعتمد الخصم في الايراد على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن حد القياس، لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا، لأن أصول الفقه إنما يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه، والفقهاء، إنما يستعملون قياس العلة، وأما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذي يسميها قياساً إنما هم المنطقيون، إذ القياس عندهم قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قولي آخر، والذي يسميه الأصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا، فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائي سواء كان بان أو لا. وأما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة لا بد فيها من النية. ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية، وإلى هذا أشار بقوله والتلازم والاقتراني لا نسميها قياسا، والتقرير المذكور في السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره، قال: (الأولى في الدليل عليه يجبُ العملُ به شرعاً، وقال القفَّالُ والبَصْري عقلاً، والقاساني والسَّهرواني حيثُ العلة منْصوصة أو الفرع بالحكم أوْلى كتَحريم الضرب على تحريم التأفيف، وداودُ أنكرَ التَّعبد به، وأحالهُ الشيعةُ والنْظامُ، واستدلَّ أصحابنا بوجوه. الأوّل أنّه مجاوزة عنِ الأصلِ إلى

الجاربردي أن وجوب العمل عندهما بالعقل لا بالسمع، (و) قال (القاساني والنهرواني) يجب العمل بالقياس (حيث العلة منصوصة) صريحا أو إيماء، (أو) كان (الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب) أي كقياسه (على تحريم التأفيف)، وفيما سوى ذلك لا يعمل به، والفنري لم يقيد وجوب العمل به على قولها بشيء من العقل والسمع، وقيد الجاربردي بأنه العقل، (وداود أنكر التعبد به) أي القياس أي وقوع تكليف العبد بوجوب العمل به في الأحكام الكلية التي يمكن التنصيص عليها، لكنه ما أحال ذلك، (وأحاله الشيعة) وبعض المعتزلة مطلقا، (والنظام) في شرعنا بناء على ما زعم، أن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، فيمتنع القياس حينئذ، وسنحققه (واستدل أصحابنا) على وجوب العمل به (بوجوه) أربعة: الكتاب، والسنة والإجماع. والمعقول، ولم نتمسك بالقياس لامتناع إثبات الشيء بنفسه، الوجه (الأول أنه) أي القياس

الفرع، والمجاوزةُ اعتبارٌ وهو مأمورٌ به، في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[1] قيل المرادُ الاتعاظُ، فإن القياسَ الشرعيَّ لا يناسبُ صَدرَ الآيةِ، قلنا المُرادُ القدرُ المشترك، قيل الدّال على الكلي لا يَدل على الجزئي، قلنا بلى ولكن ههنا جواز

(مجاوزة عن) حكم (الأصل إلى) حكم (الفرع، والمجاوزة) عن شيء إلى غيره (اعتبار)، لأنه من العبور وهو المجاوزة، يقال عبرت عليه، وعبر النهر بمعنى جاوزته وجاوزه، ومعبر للمجاز أي موضع المجاوزة، والمعبرة لآلة الجواز وهي السفينة، والعبرة الدمعة جاوزت الجفن، وعبر الرؤيا أي جاوزها إلى ما يلازمها فهما مترادفان، فالقياس اعتبار، (وهو) أي الاعتبار (مأمور به في قوله تعالى: ﴿فـاعْتَبـروا يا أُولي الأبْصَار﴾[1] فالقياس مأمور به فيكون حجة، فإن قلت اللازم وجوب القياس لاحجيته بمعنى وجوب العمل به، قلنا لا فرق بينهما، أو معنى وجوب القياس وجوب إثبات الحكم الشرعي في بعض الصور لمشاركته للبعض الآخر في العلة وهذا معنى وجوب العمل به، فإن (قيل) لا نسلم أن القياس اعتبار، وقوله لأنه مجاوزة والمجاوزة اعتبار، قلنا لا نسلم، الثانية إذ لا يقال للقياس في الحكم الشرعي أنه معتبر، إليه أشار الفنري أقول فيه نظر، إذ هو منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير تعرض له، وأيضا قوله إذ لا يقال مع أنه لا يحسن سنداً للمنع على ما لا يخفى غير صحيح أيضاً، فان اطلاق المعتبر على القائس شائع بين القوم، ومنه ما قال صاحب التنقيح وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين، أراد بالمعالم العلل، وبالمعتبرين القائسين، وكذا إطلاق الاعتبار على القياس، ومنه ما في مفتاح الهداية والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال، وفيه بحث، ثم يتجه أن يقال لا يراد بالاعتبار في الآية القياس الشرعي الذي هو المجاوزة الخاصة بل (المراد الاتعاظ)، كما في قوله تعالى: ﴿أن في ذلك لَعِبْرَةً لأولي الأبْصار﴾[2] وقوله عليه السلام «السعيد من اعتبر بغيره» (فإن القياس

---

(١) الحشر ٥٩.

(٢) آل عمران ١٣.

الاسْتثناء دليلُ العموم . (قيل الدلالة ظنيةٌ، قلنا المقصودُ العمل فيكفي الظَّن)
أقول اتفق العلماء كما قاله في المحصول قبيل هذه المسألة على أن القياس حجة
في الأمور الدنيوية، واختلفوا في الشرعية، فذهب الجمهور إلى وجوب العمل

الشرعي لا يناسب صدر الآية)، إذ لا يناسب أن يقال يخربون بيوتهم بأيديهم
وأيدي المؤمنين) فقيسوا النبيذ بالخمر فانه كلام ركيك، (قلنا) الركاكة إذ
أريد الصورة الخاصة وهي بخصوصها لا تراد، بل (المراد القدر المشترك) بين
القياس الشرعي، والاتعاظ وهو المجاوزة، إذ الاتعاظ أيضاً مجاوزة من حال
الغير إلى حال نفسه، فان (قيل) سلمنا ذلك لكن لا يلزم من وجوب القدر
المشترك وجوب القياس مثلا، إذ (الدال على الكلي) كالقدر المشترك ههنا (لا
يدل على الجزئي)، كالقياس مثلا، إذ لا دلالة للعام على الخاص: (قلنا بلى) أن
الدال على ذلك من حيث هو لا يدل على ذا، (ولكن) لم لا يجوز أن يدخل
بقرينته و(ههنا جواز الاستثناء دليل العموم)، فيكون شاملا لجميع الجزئيات
ومنها القياس، قال الخنجي لا نسلم صحة الاستثناء وإنما يصح لو كان الأمر
بالماهية أمراً بجميع الجزئيات وهو أول المسألة، قال الفنري صحته ظاهرة لأنه لا
يخطأ لغة من قال اعتبر إلا الاعتبار الفلاني، وصحة الاستثناء معيار العموم،
فيعلم أن الصدر أمر بجميع الجزئيات لا أنه أمر بالماهية وهو مستلزم الأمر
بالجزئيات، أقول دليل تحقيق العموم إنما هو وجود الاستثناء لا مجرد صحته،
وصحته بمعنى إمكانه إنما تقتضي صحة استعمال الصدر في العموم، ولو على
خلاف الظاهر فلا يلزم عمومه بالفعل إلا عند مقارنة الاستثناء، وذلك لأن
إمكان المشروط إنما يستلزم إمكان الشرط لا وجوده، ويمكن دفعه بان المراد
بالصحة أنه لا مانع ثمة من وقوع الاستثناء، وذا يقتضي أن العموم بالفعل هناك
حاصلي وإلا لتحقق مانع، ويمكن بيان العموم بأنه حذف متعلق الاعتبار على
نحو حذف المفعول في فلان يعطي، وفي قد كان منك ما يؤلم، فيفهم العموم
ظاهراً تحرزاً عن الترجيح بلا مرجح بالقصد إلى فرد دون فرد، وفيه بحث، فإن

بالقياس شرعا، وذهب القفال الشاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع أيضا، كما صرح به في المحصول، وقال القاشاني والنهرواني يجب العمل به في صورتين إحداهما أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه، والثانية أن يكون الفرع

قلت فحينئذ يلزم وجوب اعتبار حال السماء بحال الأرض في قبول الحركة والسكون مثلا، قلنا أمثاله مخصوص بالإجماع، وذكر الفاضل في بيان عمومه (أن اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار، وهو عام، أقول لا نسلم ذلك بل في معنى افعلوا اعتبارا، كما ذهب إليه المحققون في اضرب أن بمعنى افعل ضربا، فان التعريف بلام الاستغراق زائد لا دليل عليه، ثم قال وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف، أقول لا نسلم أنه كاف في المطلوب، وهو شمول الاعتبار للقياس الشرعي، كيف ومطلق الاعتبار يكفي فيه تحققه في ضمن الاتعاظ، وأما ما قيل إن المطلق ينصرف إلى الكامل فليس معناه وجوب شموله الأفراد كلها، بل المراد انصرافه إلى ما هو كامل في هذا المفهوم، كالرقبة في تحرير رقبة ينصرف إلى السليمة لا إلى جميع الرقبات، (قيل) سلمنا العموم لكن (الدلالة) أي دلالة العام (ظنية) فلا يصح دليل في المسألة العلمية، وهي كون القياس حجة، وكذا كون الاعتبار مجاوزة مأخوذ من الاشتقاقات التي لا تفيد اليقين، وأيضاً صيغة الأمر تحتمل الوجوب وغيره، والمرة والتكرار، والخطاب مع المجتهدين الحاضرين فقط، والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة، فكيف يثبت ذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان، (قلنا) سلمنا أن المسألة علمية أي مما ينبغي أن يعتقد لكن (المقصود العمل فيكفي الظن)، لما عرفت من أنه وسيلة إلى العلم بوجوب العمل، والاحتمالات المذكورة لا تدفع الظهور وإفادة الظن، والجاربردي منع كونها علمية، وكأنه أراد أنها ليست مما ادعى فيه القطع، قال صاحب التنقيح تركيب الاعتبار يدل على التجاوز فيدل على الاتعاظ عبارة لأنه سيق له، وعلى القياس إشارة لأنه غير مسوق،

بالحكم أولى من الأصلي، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل، لا في الوجوب ولا في عدمه، كما قاله في المحصول أيضا، وهذه الثانية أبدلها في المستصفى بالحكم الوارد على سبب، كرجم ما عز، وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الماء بالبول فيه، لكنه جعل الثاني من كلام المصنف داخلا في القسم الأول، وأنكر داود الظاهري وأتباعه التعبد به شرعا، أي قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس، وإن كان جائزاً عقلا، وهذا الذي ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل، فإن المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذي ذكره المصنف بعد هذا، لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي وإمام الحرمين، وهو مقتضى كلام الآمدي وابن الحاجب أيضا، وذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس، ونقله المصنف عن النظام والشيعة، وفيه نظر من وجوه، منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال: لأن مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتي، (ومنها) أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلي لم ينكره أحد، وأن النظام يقول إن التنصيص على العلة أمر بالقياس، فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام كمذهب القاشاني والنهرواني من غير فرق، وقد غاير بينهما، وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا، ومنها أن الشيعة منقسمة إلى إمامية وزيدية، والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتي في كلامه، (قوله استدل) أي استدل أصحابنا على كونه

أقول المطلق إذا تعين إرادة أحد أفراده بقرينة فلا نسلم دلالته على إرادة فرد آخر، إشارة على ذلك في العام، أو حيث يوجد دليل خارجي، ثم قال سلمنا أن الاعتبار الاتعاظ لكن ثبت القياس دلالة أي بفحوى الخطاب، وطريقها أن النص هو قوله تعالى: ﴿وظنوا أنهم مانعتهم حُصُونُهم مِنَ الله﴾[1] الآية

---

(١) الحشر ٢.

حجة بالكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل العقلي، الأول الكتاب وهو قوله تعالى ﴿فاعتبروا﴾ وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة، تقول جزت على فلان أي عبرت عليه، والاعتبار مأمور به لقوله تعالى ﴿فاعتبروا﴾ وإلى الاعتبار أشار المصنف بقوله، وهو، فينتج أن القياس مأمور به: (قوله قيل المراد) أي اعتراض الخصم بثلاثة أوجه. أحدها لا نسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ، فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية لأنه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فقيسوا الذرة على البر، وهو في غاية الركاكة فيصان كلام الباري تعالى عنه، وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ، والمشترك بينهما هو المجاوزة، فان القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع كما تقدم، والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه، وكون صدر الاية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ، فان من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإنه يكون باطلا، ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسناً، والاعتراض **الثاني** أنه لا يلزم من الأمر باعتبار الذي هو القدر المشترك الأمر بالقياس، فإن القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته، والدال على الكلي لا يدل على الجزئي، وأجاب في المحصول

ذكر هلاك قوم بناء على سبب، وهو اعتزازهم بالقوة والشوكة، ثم أمر بالاعتبار، بمعنى اجتنبوا عن مثل هذا السبب، وإلا ترتب على فعلكم مثل هذا الجزاء، فلما ادخل فاء التعليل على ﴿فاعتبروا﴾ دل على علية القضية المذكورة لوجوب الاتعاظ، وإنما تكون علة له باعتبار قضية كلية، وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب، إذ التعليل إنما يصدق إذ كان الحكم الكلي صادقا، فيكون في هذا الجزئي صادقا، وإذا اثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية، وهذا المعنى

بوجهين أحدهما وعليه اقتصر المصنف، أن ما قاله الخصم من كون الأمر بالماهية لكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها على التعيين، مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهي جواز الاستثناء، فانه يصح أن يقال (اعتبروا) إلا في الشيء الفلاني، وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العموم، وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء إنما يكون معيار العموم إذا كان عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله إما قطعا أو ظنا، ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا، فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم، وأيضاً فان هذا الجواب لو صح لأمكن اطراده في سائر الكليات فلا يوجد كلي إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل، والجواب الثاني أن ترتيب الحكم على الشيء يقتضي العلية، وذلك يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتبارا، فلزم أن يكون كل اعتبار مأمور به وهو أيضا ضعيف، لما قاله صاحب التحصيل من كونه إثباتا للقياس بالقياس، وقد يجاب آخر وهو أن الأمر بالماهية المطلقة وإن لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة، والتخيير يقتضي جواز العمل بالقياس، وجواز العمل به يستلزم وجوب الفعل به، لأن كل من قال بالجواز قال

يفهم من فاء التعليل فيكون مفهوما لغة فيكون دلالة النص لا قياساً، حتى يلزم إثبات القياس بالقياس وهي مقبولة اتفاقا، وفيه نظر، لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ في القضية السابقة، غاية ما في ذلك ان يكون لها دخل في ذلك، وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق، مما لا شك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص، كذا قال الفاضل، الوجه (الثاني قصة معاذ وأبي موسى فانه روى أنه عليه السلام لما أراد بعثهما إلى اليمن قال بم تحكمان قالا إذا لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقيس الأمْر بالأمر فما كان أقرب نعمل به فصوبهما رسول الله عليه السلام، وذا يدل على حجة القياس، قال الفنري

بالوجوب، الاعتراض **الثالث** سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس، لكن لا يجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد الظن، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها، وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنها عملية، لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين، والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها، هذا هو الصواب في تقديره، وقد صرح به في الحاصل وهو رأى أبي الحسين، وإن كان الأكثرون كما نقله الإمام والآمدي قالوا إنه قطعي، وأما قول بعض الشارحين إنه يكتفي فيها بالظن مع كونها علمية لكنها وسيلة، فباطل قطعاً، لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة، وقد التزم في المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه، قال: (الثاني قصة معاذ وأبي موسى قيل كان ذلك قبل نزول: ﴿اليوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]

وهذا إنما يدل على جواز العمل بالقياس لا وجوبه، أقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين العمل مع دلالة الحال على أن السؤال عما منه يستفاد الحكم الواجب عليهما القضاء به، دليل واضح على أنه موجب للعمل، فإن (قيل كان ذلك) أي العمل بالقياس (قبل نزول) قوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ أي قبل استقرار الشرع وكمال الدين إذ لم تكن النصوص وافية حينئذ بجميع الأحكام وأما بعد ذلك فقد صار القياس مستغنى عنه وإلا لم يكن الدين كاملا لأن ذلك إنما يكون لو بين فيه جميع ما يحتاج إليه (قلنا) خصوصية الزمان غير معتبرة إذ الأصل عدم التخصيص ببعض الأزمان ولا نسلم أن المراد بكمال الدين الكمال في جميع المسائل الأصلية والفرعية بل (المراد الأصول) أي الكمال فيها (لعدم النص على جميع الفروع) الوجه (الثالث أن أبا بكر) رضي الله عنه (قال في الكلالة أقول برأيي الكلالة ما عدا الولد والولد والرأي هو القياس إجماعا و) أن (عمر أمر أبا موسى في

---

(١) المائدة (٣).

قلنا المرادُ الأصولُ لعدَمِ النص على جميع الفروع، الثالث أن أبا بكر قال في الكلالة أقولُ برأيي للكلالة ما عَدا الوالدَ والولدَ، والرأي هو القِياسُ إجماعاً، وعَمر أمرَ أبا موسى في عهْده بالقياسِ وقال في الجدِّ أقضي فيه برأيي، وقالَ عثمانُ إن اتبعْتَ رأيكَ فسَديدٌ، وقال عليٌّ اجْتَمع رأيي، ورَأيُ عَمر في أمِّ

عهده بالقياس) لما روي عنه أنه كتب في رسالته أعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك، (وقال) عمر أيضاً (في الجد أقضي فيه برأيي، وقال عثمان) رضى الله عنه له أي لعمر (إن اتبعت رأيك فسديد) أي فرأيك سديد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي، (وقال علي اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد)، على أن لا تباع وقد رأيت الآن بيعها، (وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب) أي حجب الأخوة، وقال في حق زيد ابن ثابت لما رأى مقاسمة الجد مع الأخوة لا يتقي الله زيد يرى ابن الابن ابناً ولا يرى أب الأب أباً، ولم يرد التسمية فان الجد لا يسمى أبا باللغة بل يشبه الجد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس، فهؤلاء قالوا بالقياس وعملوا به ولم ينكر) الاستدلال بالقياس (عليهم، وإلا) أي لو أنكر (لاشتهر) أي القياس أصل عظيم في الشرع نفيا وإثباتاً، وهؤلاء القائلون به من عظماء الصحابة فلو أنكر أحد عليهم ذلك لنقل إلينا، لأنهم نقلوا الاختلاف في الفروع كاختلافهم في الجد مع الأخوة، فالاختلاف في الأصول أولى بالنقل، فثبت أنهم قالوا بالقياس من غير نكير أحد، فهو إجماع سكوتي على أن القياس حجة، فإن (قيل ذموه أيضاً) قال الجار بردي هذا منع للمقدمة القائلة بأنه لم ينكر الباقون، أي لا نسلم ذلك قول وإلا لاشتهر، قلنا الملازمة مسلمة وبقي التالي ممنوع، بل اشتهر، فانه نقل الإنكار عن الصحابة، فقال أبو بكر كذا وعمر كذا، وعلي أقول الأظهر أنه معارضة أي ما ذكر من أنهم قالوا بالقياس معارض بانكار القائلين به إياه، فقال أبو بكر أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله

الولدِ ، وَقاس ابنُ عبّاس الجَدَّ على ابنِ الابن في الحَجْب ، ولَمْ ينكر عليهمْ وإلا لاشتهر. قيل ذمّوه أيضاً ، قلنا حيْثُ فقد شرْطه توفيقاً ، الرابع أن ظنَّ تعليل الحُكْم في الأصْل بعلة توجَد في الفَرع يوجب ظنْ الحُكم في الفَرْع والنُّقصان لا يمكنُ العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجُوح ممنوعٌ فتعين العمل بالراجح) .

برأيي ، وعن عمر إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن. اعيتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعنه ايضاً وإياكم المكابلة ، فقيل: ما هي قال المقايسة ، وعنه أيضاً فيما كتب إلى سريج اقض بالكتاب ثم بالسنة ثم باجماع اهل العلم ، فان لم تجد فلا عليك إن لا تقضي ، وعن عثمان وعلي لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ، وعن ابن عباس يذهب فقهاؤكم وخياركم ، ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم ، وعنه إذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما احل الله ، وعنه إياكم والمقاييس ، فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس ، وكذا روي عن غيرهم إنكاره ، كما روى عن ابن عمر ان السنة ما سنه النبي عليه السلام ، فلا تجعلوا رأيكم سنة ، (قلنا) ما ذكرنا دل على اعمال القياس وما ذكرتم على إهماله وإهمالها خلاف الأصل وإهمال احدهما فقط ترجيح بلا مرجح فيعمل بها ، وطريقه أن يقال إن ذمهم وإنكارهم للقياس كان (حيث فقد شرطه) ، واتفاقهم على صحة القياس حيث فقد شرطه واتفاقهم على صحة القياس حيث استجمع الشرائط (توفيقاً) بين الدليلين ، وإعمالاً لهما ولو من وجه ، والجواب التفصيل أن المراد من قول أبي بكر تفسير القرآن بالرأي لقوله في كتاب الله ومن قول عمر في الأول ذم من ترك الأحاديث وعمل بالقياس ، وفي الثاني المقايسة والتخمين في قدر المبيع كما في المزاينة ، وأما الثالث ليس بنص في ذم القياس ، ومن قول عثمان وعلي أنه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد التنبيه على أنه ليس كل ما أتت به السنة على وفق القياس ، ومن قول ابن عباس في الأول والثاني الرأي المجرد عن اعتبار الشارع ، وفي الثالث منع جوازه

أقول الدليل الثاني على حجية القياس السنة فإنه روي أن النبي ﷺ بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا إذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما واعترض الخصم بأن تصويب النبي ﷺ كان قبل نزول قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الأحكام وأما بعد إكمال الدين والتنصيص على الأحكام فلا يكون حجة لأن شرط القياس فقدان النص. والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقاً، والأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت، والمراد من الإكمال المذكور في الآية إنما هو إكمال الأصول لإنا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لإثبات تلك الفروع، (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على حجية القياس الإجماع، فإن الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير إنكار فكان ذلك

في أصول الدين، بدليل إنما عبدت الشمس، ومن قول ابن عمر ذم ترك السنة رأساً، وجعل الرأي هلاك أمر الدين ومختار الفنري أن الحق ترجيح روايات الذم على روايات إيجاب العمل لأن إنكارهم فيها صريح دون قولهم به، الوجه (الرابع أن) القياس لا يكون إلا حيث (ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع)، وإن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع (يوجب ظن الحكم في الفرع)، لوجود ما ظن عليته في الأصل فيه، وحينئذ يجب الحكم بثبوت الحكم في الفرع، لأن الحكم المظنون في الفرع يكون نقيضه وهو عدمه موهوماً، (والنقيضان لا يمكن العمل بهما) أي الحكم بحقية كليهما لاستحالة اجتماعهما، (ولا الترك لهما) أي الحكم ببطلان كل منهما لاستحالة الارتفاع فلا بد من العمل بأحدهما، (والعمل بالمرجوح) وهو الموهوم مع وجود الراجح وهو المظنون (ممنوع، فتعين العمل بالراجح)، أي العمل بالظن بوجود الحكم في الفرع الراجح على وهم عدمه، اقول فيه نظر قد مر، وهو أنه يجوز تركهما

إجماعياً بيانه أن أبا بكر رضي الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان. الكلالة ما عدا الوالد والولدة والرأي هو القياس إجماعاً، كما قاله المصنف، وأيضاً فان عمر رضي الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعري في البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس، فقال أعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك، وقال عمر أيضاً في الجد أقضي فيه برأيي، وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وأن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي، وقال علي رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن، وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوة، وقال ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً، فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التي لا ينكرها إلا معاند، ولم ينكر أحد ذلك عليهم وإلا لاشتهر إنكاره أيضاً، فكان ذلك إجماعاً، فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة، قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه، وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر، وضعف الاستدلال بما عداه: قوله قيل ذموه أيضاً: أي لا نسلم أن الباقين لم ينكروا، فقد نقل عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي، ونقل عن عمر أنه قال: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وعنه إيضاً إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة. وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من

بمعنى عدم الحكم بشيء منهما، ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز أن يتوقف مع ثبوت احدهما في نفس الأمر، فان قلت لو وجب العمل بالظن لوجب على القاضي العمل بقول شاهد واحد في الزنا وشاهدين فيه إذا غلب على ظنه الصدق، وعلى من ظن صدق المبدي تصديقه، قلنا المدعى وجوب العمل بالظن

ظاهره. وعن ابن عباس انه قال: (يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهال يقيمون الأمور برأيهم) وأجاب المصنف بأن الذين نقل لهم أو عنهم إنكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين، فيحمل الأول على القياس الصحيح، والثاني على الفاسد توفيقاً بين النقلين وجمعاً بين الروايتين، (قوله تعالى) أي الدليل الرابع وهو الدليل، أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع، وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين، ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين، ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً، فتعين العلم بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك، وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه. قال (احتجوا بوجوه الأول قولهُ تعالى: ﴿لا تقدّموا﴾ ﴿وأن تقُولوا﴾.

فيما لا يقضي القاطع بخلافه، وما ذكر مما يدل القاطع على عدم جواز العمل فيه بمجرد الظن، (احتجوا) أي المانعون للقياس مطلقاً (بوجوه) ستة: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع العترة والمعقولي البحث والمركب منه، ومن المنقول، ووجه الضبط أن الدليل إما نقلي، أو عقلي، أو مركب منهما، والأول ينقسم إلى الثلاثة، والثالث: أي الإجماع إنما يفيد عندهم لو عرف أصله، والممكن عرفانه الصحابة والعترة لأن غيرهم منتشرون في مشارق الأرض ومغاربها، (الأول) آيات خمس الأول قوله تعالى ﴿لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾[1] فانه نهى عن التقدم والقياس تقديم فيكون منهياً عنه. الثانية قوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[2]. لدلالته على أن القول بما لا

---

(١) الحجرات ١.

(٢) البقرة ١٦٩.

﴿ولا تقف﴾[1] ﴿ولا رطب﴾[2] . ﴿وإن الظنّ﴾[3] قلنا الحكم مقطوعٌ، والظَّنُّ في طريقهِ . الثاني قولهُ عليه الصلاةُ والسّلام (تَعمل هذه الأمةُ بُرَهةً بالكتابِ وبُرهةً بالسُّنَّة وبُرهةً بالقِيَاسِ فاذا فَعَلُوا ذلكَ فَقَد ضَلّوا) الثالث

يعلم منكر منهي عنه، والعمل بالقياس كذلك لأنه قول بالظن الذي هو غير علم، الثالثة قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ . وطريق التمسك ما مر، الرابعة قوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾، فانه يدل اشتمال القرآن على جميع الأحكام الشرعية في الحكم القياسي إن كان في الكتاب فهو الدليل . وإلا فلا يكون حكماً شرعياً، والكلام في ثبوت الشرعي بالقياس، الخامسة قوله تعالى: ﴿أن الظن لا يغنى من الحق شيئاً﴾ . فان القياس لا يفيد إلا الظن، فلو كان الحكم الثابت به حقاً لكان الظن مغنياً عن الحق، (قلنا) لا نسلم أن القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، وإنما يلزم لو لم يكن القياس مما أمر به الله وصوبه رسوله وهو باطل لما سبق، والمراد بالكتاب المبين اللوح المحفوظ لا القرآن ولو سلم فغير مجرى على العموم بدليل أنه غير مشتمل على جميع الأحكام الفرعية الغير محصورة والقضايا الرياضية، والقواعد الطبيعية، وغير ذلك، وقد يجاب بأنه إن أريد بكونه في الكتاب دلالته عليه بغير واسطة يختار نقيضه، ولا يلزم أن يكون حكماً شرعياً لجواز دلالته عليه بواسطة القياس الثابت حجته بالكتاب، وإن أريد أعم يختار أنه في الكتاب تعني دلالته عليه، ولا يلزم أن لا يكون ثابتاً بالقياس لجواز ثبوته بالكتاب بواسطة الثبوت بالقياس الثابت بالكتاب كذا ذكر الجاربردي، ويجاب أيضاً بأن المراد أن كل شيء موجود فيه بعضها لفظاً، وبعضها معنى. فالحكم المقيس عليه يكون

---

(1) الاسراء ٣٧.

(2) الانعام ٥٩.

(3) النجم ٢٨.

ذَمَّ بعض الصحابةِ لهُ من غيْر نكيرٍ، قلنا مُعارضان بمثلها فيجبُ التوفيق.

موجوداً فيه لفظاً، والحكم في المقيس موجوداً معنى، ففي العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه وفحواه، وعن الآيات الثلاث الباقية بأنها تمنع اتباع الظن الصرف والقول به، و(الحكم) في القياس (مقطوع)، لأن المجتهد إذا ظن أن تعليل حرمة الخمر بالإسكار ووجده في النبيذ ظن حرمته أيضاً، فحصلت له مقدمة قطعية وهي إن ظن حرمة النبيذ، وعنده مقدمة أخرى قطعية وهي أن كل من ظن حرمة النبيذ يجب عليه العمل لدلالة الإجماع القاطع على وجوب اتباع الظن، فيلزم من المقدمتين العلم قطعاً بأنه يجب عليه العمل بالظن، فالحكم مقطوع، أي العلم بوجود العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل مقطوع، (والظن في طريقه) حيث جعل جزء الدليل، ويجاب عنه أيضاً بأن المراد منع اتباع المشكوك أو الموهوم، يحمل الظن على غير الراجح، للاجماع على وجوب اتباع الظن بمعنى الحكم الراجح. ثم الظاهر أن المصنف جعل الجواب المذكور جواباً عن جميع الآيات وهو غير ظاهر، وقال الجاربردي وغاية ما يمكن في توجيهه أن يقال القياس مظنون وكل مظنون منهي عنه أما الصغرى فلأنه لا يفيد إلا ظن ثبوت الحكم في الفرع، ولقوله: ﴿وَلاَ رَطْبُ وَلاَ يابس إلا في كتاب مبين﴾ فانه يدل على أن كل ما هو قطعي ثابت بالكتاب دون ما هو ظني، إذ ما يكون منه لا يكون ظنياً، فما لا يكون ثابتاً به لا يكون قطعياً بحكم عكس النقيض، والحكم الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب، فيكون ظنياً، فالقياس دليل مظنون، وأما الكبرى فللآيات الثلاث ولقوله لا تقدموا إذ هي نهي عن التقديم والعمل بالمظنون تقديم فيكون منهياً عنه، والجواب منع الصغرى ومنع أنه لا يستفاد منه إلا الظن وسنده أن الظن إنما هو في الطريق والحكم مقطوع كما مر، وانا لا نسلم أن الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب بل هو ثابت به بواسطة القياس، أقول لا يخفى ما فيه من التمحل، وإن الظاهر أن المصنف ذهل عن جواب الأولى والرابعة، الوجه (الثاني قوله عليه الصلاة والسلام تعمل

الرابع نَقل الإماميّة إنكارَه عن العِترة قلنا معارض بنقل الزّيديّةِ. الخامس أنَّه

هذه الأمة بُرهَةً) أي مدة (بالكتاب وبُرْهَةً بالسُّنّةِ وبُرْهَةً بالقياس فإذا فَعَلُوا ذَلك فَقدْ ضَلّوا) فلنه يدل على أن العمل بالقياس ضلال، الوجه (الثالث) إجماع الصحابة على منع العمل بالقياس، فانه (ذم بعض الصحابة له) أي العمل بالرأي والقياس (من غير نكير)، عن آخرين، فهو إجماع سكوتي على عدم جوازه (قلنا) في الجواب عنها انها (معارضان بمثلها) أي الخبر بالخبر، والإجماع بالإجماع، فان خبر معاذ دل على جواز العمل به، وكذا عمل بعض الصحابة بالرأي مع سكوت الباقين إجماع على ذلك (فيجب التوفيق) بينها، بان يحمل ما ذكروا على ما فقد فيه شرط من شرائطه كما مر الوجه، (الرابع نقل الإمامية) من الشيعة (إنكاره) أي القياس (عن العترة)، فانه روي أن أهل البيت أجمعوا على عدم جواز العمل بالقياس، وإجماع العترة حجة على ما مر، (قلنا) لا نسلم أن إجماع العترة حجة. ولو سلم فهو (معارض بنقل الزيدية) عن العترة إجماعهم على العمل به، والحق أنه قد اشتهر عن أبي حنيفة والشافعي والصادق وغيرها من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس، كما اشتهر عن أبي حنيفة والشافعي ومالك القول بوجوب العمل به، كذا ذكر الفنري، أقول لعل ذلك فيا فقد شرط من شرائطه، وذلك ما حكى أن أبا حنيفة رحمه الله لقي الإمام محمد بن علي بن الحسين رضوان الله عليهم ففي قبة من أديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحبه وسأله بعض المسائل، فسكت أبو حنيفة فقال له تكلم، فقال لا أجد قياساً، فاشتغل عن أبي حنيفة ساعة، فقال أبو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سألتك بالله الذي رزقك العلم أن تجيبني في هذه المسائل الغامضة، فأجابه فيها، ولم ينكر على أبي حنيفة رحمه الله في قوله لا أجد قياساً، وهذا مما يدل على عدم إنكاره إياه وإلا لما سكت عن تخطئة من اعتقد أنه دليل شرعي، الوجه (الخامس أنه) أي تجويز العمل بالقياس (يؤدي إلى الخلاف والمنازعة)، لأنه اتباع الأمارة والأمارات مختلفة فيجوز أن يذهب كل إلى أمارة فيتحقق النزاع

يؤدي إلى الخلافِ والمُنازعة وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تَنازعوا﴾[1] قلنا الآية في الآراء والحروبِ، لقوله عليه الصلاة والسلامُ: «اختلافُ أمَّتي رحمةٌ» السادس الشارعُ فصَل بين الأزمنةِ والأمكنةِ في الشَّرف، والصَّلواتِ في القَصر، وجمع بين الماء والتراب في التَّطهيرِ، وأوجَبَ التَّعفُّف على الحُرة الشَّوهاء دون

والاختلاف، وقد قال الله تعالى ﴿ولا تنازعوا﴾[1] نهى عن التنازع فيكون حراماً فكذا ما يؤدي إليه (قلنا الآية) الناهية عن النزاع واردة (في الآراء والحروب)، يدل عليه سياق الآية، لا في الأحكام الشرعية إذ الاختلاف فيها مندوب، (لقوله عليه الصلاة والسلام «اخْتِلاَفُ أمّتي رَحْمَةٌ» الوجه (السادس) أن مبنى القياس على الجمع في الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما في المصلحة الموجبة له، وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين في المصلحة، وعلى كون علة الأصل مستلزمة لحكمه حيث كانت في القياس الغير الجلي، وعلى كون الحكم في الفرع أولى من الأصل في القياس الجلي، حيث يكون استلزام العلة الحكم في الفرع أظهر، منه في الأصل . كذا ذكر الفنري، والمشهور أن الجلي ما علم فيه في الفارق بين الأصل والفرع قطعاً كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق، كالتقويم على معتق الشخص فانه يعلم قطعاً أن الذكورة والأنوثة مما لم يعتبره الشارع فيها، وأن لا فارق إلا ذلك، والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة لجواز أن تكون خصوصية الخمر معتبرة في الحرمة، و(الشارع) لم يعتبر هذه المعاني حيث (فصل بين الأزمنة والأمكنة في الشرف)، فانه جعل ليلة القدر خيراً من سائر الليالي بل من ألف شهر، وفضل الكعبة على سائر الأمكنة، (و) بين (الصلوات في القصر) حيث نصف الصلاة الرباعية دون الثنائية والثلاثية، والأزمان والأماكن والصلوات متماثلات ففرق بينها ولم يجمع، وكذا فرق بين خروج المني وخروج البول في إيجاب الغسل، ومنع قراءة القرآن، ومكث المسجد في الأول دون الثاني مع تماثلها في

---

(١) الانفال ٤٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأَمَةِ الحَسناء، وقطعَ سارِق القليل دونَ غاصبِ الكثيرِ، وجَلدَ بقذف الزّنا وشرَط فيه شهادَة أربعةٍ دونَ الكُفر، وذلك يُنافي القياسَ، قلنا القياسُ حيْثُ عُرفَ المعنى. أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. الأول الكتاب وهو آيات فمنها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾[1] والقول بمقتضى القياس تقديم بين

الاستقذار والفضلة، وكذا أوجب الغسل من بول الصبية دون الصبي إذا اكتفى فيه بالنصح وكذا فرق بين عدتي الطلاق والوفاة، فالأولى ثلاثة قروء، والثانية أربعة أشهر وعشرا، (وجمع بين الماء والتراب في التطهير)، مع اختلافها بالتنظيف والتشويه، وكذا سوى بين قتل العبد عمداً وقتله خطأ في الإحرام في الفداء، وسوى بين الزنا والردة في القتل، وسوى بين القاتل خطأ والواطىء في الصوم والمظاهر من امرأته في إيجاب الكفارة عليهم. (وأوجب التعفف على الحرة) العجوزة (الشوهاء) السوداء (دون الأمة) الشابة (الحسناء) البيضاء مع وجود علة التعفف في صورة الأمة الحسناء، (و) كذلك (قطع سارق) المال (القليل دون غاصب) المال (الكثير) مع وجود العلة في الغصب أيضاً، فلم يجعل العلة مستلزمة للحكم، (وجلد بقذف الزنا) ثمانين جلدة (وشرط فيه) أي في ثبوت الزنا (شهادة أربعة دون الكفر)، الذي هو أغلظ منه حيث لم يجلد القاذف به، ولم يشترط في إثباته شهادة أربعة، فلم يعتبر أولوية القياس/ ويمكن جعل مسألة التعفف والقطع من عدم اعتبار الأولويةَ أيضاً، وجعل الجاربردي المسائل الأربع من قبيل الفرق بين المتماثلات، أو مما لا يعرف له حكمة، فثبت بما ذكرنا عدم اعتبار الشارع معاني عللها يبنى القياس، (وذلك ينافي القياس) أي وجوب العمل به بل جوازه/ (قلنا القياس) إنما يسوغ في الشرع (حيث عرف المعنى) المشترك وانتفى المانع. وفصل الشارع بين الصور المتماثلة، جاز أن يكون لانتفاء المعنى المشترك الصالح للعلية المقتضية الاشتراك في الحكم، أو لوجود المانع. وجمعه بين المختلفين لاشتراكها في العلة المعتبرة شرعاً، فان المختلفات لا

(١) الحجرات ١.

يدي الله ورسوله لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة، ومنها قوله تعالى: ﴿وأن تَقُولُوا على اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُون﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لكَ بِهِ عِلْم﴾[2] وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفاً على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للآية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلاَ رَطْب وَلاَ يَابِس إلاّ فِي كِتَاب مُبين﴾[3] فانه يدل على اشتمال الكتاب على الأحكام كلها، وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لأن شرطه فقدان النص، ومنها قوله تعالى: ﴿إنَّ الظَّنَ لا يُغْني مِن الحَقّ شَيْئاً﴾[4] والقياس ظني فلا يغني شيئاً، وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به، والظن وقع في الطريق الموصلة إليه، كما تقدم تقديره في حد الفقه، وهذا الجواب ليس شاملاً للآية الأولى، ولا للآية الرابعة، بل الجواب عن الأولى أنه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس، لم يكن القول به تقديماً بين يدي الله ورسوله، والجواب عن الرابعة أنه يستحيل أن يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة فإنه خلاف الواقع بل المراد دلالتها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو بغير وسط، وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجاً إليه: قوله الثاني أي الدليل الثاني على إبطال القياس السنة وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة، (قوله الثالث) أي الدليل الثالث الإجماع، فإن بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم إيضاحه في أدلة الجمهور، وسكت الباقون عنه فكان إجماعاً وأجاب المصنف

---

(١) البقرة ١٦٩.

(٢) الاسراء ٣٧.

(٣) الانعام ٥٩.

(٤) النجم ٢٨.

عن السنة والإجماع بأنها معارضان بمثلها، إذا سبق أيضاً فيجب التوفيق بينهما، بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وإنكاره على القياس الفاسد، (قوله الرابع) أي الدليل الرابع أن الأمامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني أهل البيت إنكاراً للعمل بالقياس وإجماع العترة حجة، وجوابه أن نقل الإمامية معارض بنقل الزيدية، فانهم من الشيعة أيضاً، وقد نقلوا إجماع العترة على العمل بالقياس على أنه تقدم أن إجماعهم ليس بحجة، (قوله الخامس) أي الدليل الخامس المعقول، وهو أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء، ولأنه تابع للأمارات والأمارات مختلفة، وحينئذ فيكون ممنوعاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا﴾[1] وأجاب في المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم في الأدلة العقلية، فما كان جواباً لهم كان جواباً لنا، وأجاب المصنف بأن الآية إنما وردت في الأراء والحروب لقرينة قوله تعالى: ﴿فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾، فأما التنازع في الأحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام: «اخْتِلافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ». وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل، (قوله السادس) أي الدليل السادس وهو من المعقول أيضاً وعليه اعتمد النظام، أن الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، وأثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها، وذلك كله ينافي القياس لأن مدار القياس على إبداء المعنى، وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى، وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند إبداء الجامع، أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الأزمنة في الشرف ففضل ليلة القدر

تمنع اشتراكها في صفات وأحكام، وأيضاً يجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر، فان العلل المختلفة يجوز إيجابها حكماً واحداً في محال مختلفة، وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع، لجواز أن لا تعرف العلة المعتبرة ويظن غيرها إياها. المسألة (الثانية) في أن نص الشارع على علية الحكم هل يكفي في تعدية الحكم

---

(١) الانفال: ٤٦.

والأشهر الحرم على غيرها، وكذلك الأمكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة، وفرق أيضاً بين الصلوات في القصر فرخص في

بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا حتى يرد به، (قال النظام والبصري) وأحمد والقاشاني (وبعض الفقهاء) كأبي بكر الرازي والكرخي (إن التنصيص) أي تنصيص الشارع (على العلة أمر بالقياس)، بمعنى أنه بمنزلة ورود الشرع بإيجاب التعبد به سواء كان علة الفعل أو الترك، والمختار عند المدقق والمصنف أنه ليس كذلك، أي ليس بأمر القياس أصلاً وعليه الجمهور، (وفرق أبو عبد الله) البصري (بين الفعل والترك)، فقال هو أمر في التحريم دون غيره كالوجوب والندب، لنا على المختار أنه لو قال أعتقت غانماً لحسن صورته، فلو تناول كل حسن الصور باللفظ لكان كقوله أعتقت كل حسن، لزم عتق غيره من حسن الصورة وهو باطل، وقد يجاب بمنع الملازمة، فان الخصم لا يقول بثبوت الحكم بتعيين اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم، بل يقول بأن اللفظ دل على جواز القياس في هذه الصورة، وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها. قال الفاضل فحقيقة الجواب أن ما ذكرتم نصب الدليل في غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل، و(لنا) أيضاً (أنه إذا قال) الشارع (حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً) حيث ثبت التحريم في كل مسكر ويكون أمراً بالقياس، (و) يحتمل (علية إسكارها)، أي الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبراً في العلية، فلا يعم التحريم كل مسكر، فلا يكون أمراً بالقياس لامتناع التعبد به حينئذ، فيمتنع الجزم بالأمر بالقياس/ وإذا لم يكن التنصيص على علة الترك كالتحريم أمراً بالقياس لم يكن في غيره كذلك، لعدم القائل بالفصل. فان (قيل الأغلب) والأصل بحسب العرف (عدم التقنيد)، أي عدم كون خصوص المحل قيداً في العلة، وإلا لاتجه ذلك في جميع القياسات، ولأنه قيل لا تأكل هذه الحشيشة فانها سم، لا يراد المنع عن خصوص هذه الحشيشة بل عن كل ما هو سم، وإذا سقط التقييد عرفاً سقط شرعاً، لأن ما رآه المؤمنون حسناً. فتكون العلة حينئذ ثمة الاسكار مطلقاً، فيكون أمر بالقياس، (قلنا) فهم التعميم فيما ذكر لقرينة

قصر الرباعية دون غيرها، وأما بيان الجمع بين المختلفات فلأنه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما في أن الماء ينظف والتراب يشوه، وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب للتعفيف أي غض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع أن الطبع لا يميل إليها، دون الأمة الحسناء التي يميل إليها الطبع . ويحتمل أن يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر، أو يريد به كون الواطيء للحرة يصير محصناً دون واطيء الأمة، وأيضاً فلأنه تعالى أوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير، وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر، أي بخلاف القاذف الكفر. كما قاله في المحصول، وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة رجال واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا، وأجاب المصنف بأنا إنما ندعي وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أي العلة الجامعة مع انتفاء المعارض، وغالب

شفقة، وما علم منها أنه تقتضي عادة النهي عن كل مضر، بخلاف أحكام الله تعالى، فانها قد تختص ببعض المحال دون البعض لأمر لا يدرك، وقد يدفع هذا بأنه يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة، ومع ذلك يفهم العموم كالطبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته أو لحموضته، وما ذكر من احتمال اختصاص الأحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص في كل عام، وفي انتفاء القرينة في مثال الطبيب نظر على ما لا يخفى، ولو سلم سقوط التعبد شرعاً، (فالتنصيص) على العلة (وحده لا يفيد) كونه أمراً بالقياس وحده وبمجرده، بل التنصيص مع أن الأصل عدم التقييد يكون مقتضياً وهو غير المتنازع، كذا ذكر الجاربردي وقال الفنري معناه مجرد ذلك لا يستلزم الأمر بالقياس ما لم يدل دليل على إلحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة، أعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس، فان (قيل لو قال) الشارع (علة الحرمة) أي حرمة المشروب (الإسكار)، أي من حيث هو إسكار (لا ندفع الاحتمال) المذكور، ويكون أمراً بالقياس، وهذا هو التنصيص، بخلاف ما ذكرتم من المثال إذ الاحتمال ينافي التنصيص، (قلنا) لو قال هكذا لاقتضى

الأحكام من هذا القبيل، وما ذكرتم من الصور فانها نادرة لا تقدح في حصول الظن الغالب لا سيا والفرق بين المتماثلات، يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ما يوهم أنه جامع، أو لوجود معارض، وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع، وقد ذكر الفقهاء معاني هذه الأشياء، قال (الثانية قالَ النظامُ والبصري وبعْضُ الفُقهاء)، إنَّ التنصيص على العّلة أمر بالقياس، وفرَّق أبو عبد الله بين الفعل والتَّرك. لنا أنَّه إذا قال حرَّمتُ الخمرَ لكونها مُسْكرة يحتملُ عليه الاسكار مطلقاً، وعليَّة إسكارِها، قيل الأغلبُ عدم التقييدِ، قلنا فالتنصيص وحده لا يفيدُ. قيل لو قال علة الحرمة الإسكار لا ندفع الاحتمالُ قلنا فيثبتُ الحكم في كلّ الصُّورِ بالنَّص أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب إلى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقاً سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لإسكارها. وقال أبو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون أمراً بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الإمام والآمدي وأتباعهما أنه لا يكون أمراً به مطلقاً بل لا بد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدي عن أكثر الشافعية ولم يصرح

بصيغته ثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بالنص، (فيثبت الحكم) وهو الحرمة (في كل الصور بالنص) لا بالقياس، وذلك لأن النص دل على علية الاسكار من حيث هو، والعلم بوجود العلة أينما وجدت علة العلم بوجود الحكم، فالنص حينئذ هو الدال على التعميم، فالقياس غير مثبت لكونه مثبتاً للحكم في فرع لم يثبت فيه هذا الحكم بالنص، وإن ثبت به في الأصل لا فيما أثبت النص الحكم فيه. واستدل الفارق بأن من ترك أكل رمانة لحموضة دل على تركه كل حامض، ومن أكل رمانة لحموضة لا يدل على أكل كل رمانة حامضة، والجواب أن الترك ربما كان للحموضة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم ترك سائر الرمانات الحامضة، وإن أكل هذه الرمانة جاز أن يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة إليها، وقيام الاشتهاء الصادق وخلو

المصنف بالمذهب المختار لإشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالي في المستصفى أن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (قوله لنا) أي الدليل على ما قلناه أن الشارع إذا قال مثلاً حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الإسكار مطلقاً ويحتمل أن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص إسكارها بترتب مفسدة عليه دون إسكار النبيذ، وإذا احتمل الأمران فلا يتعدى التحريم إلى غيرها إلا عند ورود الأمر بالقياس، وإذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الأولى لما تقدم، ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الأمر به أيضاً، (قوله قيل الأغلب) أي اعترض الخصم من وجهين، أحدهما أن الأغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقاً، لأنه وصف مناسب للحكم، وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له، وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد، ويحتمل أن يريد أن الأغلب في العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء، وأجاب المصنف بأن النزاع إنما هو في أن التنصيص على العلة، هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا، وما ذكرتم يقتضي

المعدة عن غيرها فلا يوجب أكل سائر الرمانات، وقد يجاب بأن ذلك لقرينة التأذي بها، وكون ترك المؤذي مطلقاً مركوزاً في الطباع، وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً بخلاف الأحكام، فانها قد تختص بمحالها لأمور لا تدرك، كذا ذكر المحقق قال الفنري النظام ممن يحيل القياس. فكيف يقول التنصيص على العلة أمر به، بل لعل مراده أن ذلك كان في العلم بثبوت الحكم في غير المنصوص عليه، وهذا ليس بإثبات الحكم بالقياس، ففي تحرير المسألة خبط، وكذا في تقريرها إذ لا حاجة إلى التطويلات، بل يكفي في ذلك أن يقال الشارع إن نص على علة الحكم بحيث لم يكن

أنه لا بد أن يضم إليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل، ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب لحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة، أعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس. الاعتراض الثاني أن الاحتمال الذي ذكرتموه وهو كون العلة إسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره، كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار، فإن احتمال التقييد بالمحل ينقطع ههنا وتثبت الحرمة في كل الصور، وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس، قال في المحصول لأن العلم بأن الاسكار من حيث هو إسكار يقتضي الحرمة موجب العمل بثبوت هذا الحكم في كل مسكر، من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم بالبعض الآخر، وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لأنه ليس جعل البعض أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، وإنما يكون قياساً إذا قال حرمت الخمر لكونه مسكراً. واعلم أن الذهاب إلى أن الشارع إذا قال علة حرمة الخمر وهو الاسكار أن الحكم يكون ثابتاً في النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل، فان اللفظ لم يتناول، ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر، وهو أن السائل لم يورد السوائل هكذا، فتعبيره بهذا حجر على السائل، وأيضاً فلأنه يقتضي حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعاً، واستدل أبو عبد الله البصري على مذهبه بأن من

للتقييد دخل ثبت الحكم في جميع محالها بالنص، وان نص عليها بحيث يكون له دخل في العلية لم يتأت القياس لامتناع تعديته، وأياماً كان لم يكن أمراً بالقياس. أقول تعيين طريق الاستدلال ليس من دأب المناظر على ما عرف. نعم ذلك لا يليق بايجاز المصنف إلا أنه خبط. المسألة (الثالثة القياس إما قطعي) وهو المعلوم ثبوت علته في الأصل والفرع، وكونها مناط الحكم في الأصل/ فيعلم ثبوت الحكم في الفرع، (أو

ترك أكل شيء لكونه مؤذياً فانه يدل على تركه لكل مؤذ ، بخلاف من ارتكب أمراً لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير ، والجواب أنا لا نسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ ، سلمناه لكنه لقرينة التأذي لا لمجرد التنصيص على العلة. قال: (الثالثة القياس إمَّا قَطعي أو ظني فيكون الفَرعُ بالحكم أولى كتحريمِ الضربِ على تحريم التّأفيف. أو مُساوياً كقِياسِ الأمَةِ على العبد في السراية . أو أدون . كقياس البطيخ على البُرّ في الرّبا

ظني) وهو الذي ظن علة لحكم في الأصل والفرع أو في أحدهما ، وعلمت في الآخر فيظن الحكم في الفرع ، (فيكون الفرع) أي على تقدير ظنية القياس أو قطعيته. أما (بالحكم أولى) بأن يكونِ استلزام العلة الجامعة لحكمٓ الفرع أظهر من استلزامها لحكم الأصل، (كتحريم) أو كقياس تحريم (الضرب عِلى تحريم التأفيف)، فان استلزام وجوب توقر الوالدين لحرمة الضرب أولى من استلزامه لحرمة التأفيف، (أو) يكون الفرع (مساوياً) للأصل في الحكم بأن يتساوى الاستلزامان (كقياس الأمة) التي أعتق الموسر بعضها (على العبد في السراية)، أي في سراية العتق من البعض إلى الكل. فإن المشترك بينهما رضا الشارع بالعتق، وليس استلزامه لإحدى السرايتين أولى من استلزامه للأخرى، إذ لا دخل لشيء من خصوصية الذكورة والأنوثة في ذلك. (أو) يكون الفرع (أدون) من الأصل في الحكم، بأن يكون استلزامها له في الفرع أخفى منه في الأصل، (كقياس البطيخ على البر في الربا)، لأن علة الربا في المطعومات هو الطعم والاقتيات وهو في البر أولى منه في البطيخ، كذا ذكر الفنري. وقال الخنجي في بيان الأدونية لاحتمال أن يكون علة الأصل هو القوت دون الطعم. كما ذهب إليه مالك، فلا يكون حكم الربوية في السفرجل ثابتاً على هذا التقدير، ولذلك كان المحكم في الفرع أدون وكأنه وقع في المتن الذي عنده السفرجل مكان البطيخ. قال الفنري وفيه نظر. فان مذهب مالك هنا يقتضي عدم الحكم في الفرع لا لكونه أدون فيه. أقول المشهور أن العلة عند الشافعي في المطعومات الطعم، ولا نسلم أنه في البر أولى. بل الأولوية لو كانت فانما هي بالاقتيات وهو مما لم يعتبره

قيل تَحْرِيمُ التأفيفِ يدلُّ على تحريم أنواع الأذى عُرفاً، ويكذّبه قول الملك الجلاد اقتُلهُ ولا تستخفَّ به، قيل لو ثبَتَ قياساً لما قال به مُنكرهُ، قلنا القَطعيُّ لم

الشافعية/ واعتراضه على الخنجي غير وارد إذ معنى كلامه أن ثبوت الحكم في الأصل متيقن بخلافه في الفرع، لأن ذلك مبنى على أن العلة الطعم، وهذا وإن كان راجحاً عندنا لكنه يحتمل أن يكون القوت، فلا يلزم ثبوت الحكم في الفرع كالسفرجل على هذا التقدير، فلتمكن هذا الاحتمال صار ثبوته فيه أدون، وإن كان الراجح ثبوته بناء على ما هو علة عندنا، ومن هذا قال الجاربردي، وهذا جار في أكثر القياسات التي تتداولها الفقهاء في كتبهم ومباحثهم لاحتمال كون العلة غير ما ذكروه . قال الفنري ثم الفاء في فيكون الفرع تشعر بان الأولوية مختصة بالقياس الخفي الظني وليس كذلك . إذ ذاك جار في اليقيني أيضاً . لأن اليقينيات ربما تتفاوت جلاء وخفاء، أقول هذا حق، لكن لا نسلم إشعار الفاء باختصاصها بالظني . بل هو لترتيب ما دخل عليه على التقسيم السابق كما أشرنا إليه، مع أن ما ذكره يخالف ما ذهب إليه في صدر شرح المسألة، من أن القياس إن كان يقينياً تمتنع الأولوية فيه، إذ لا درجة للإعتقاد أقوى من اليقين . اللهم إلا أن يكون ذلك لتقرير ما فهمه من كلام المصنف، (قيل) دلالة (تحريم التأفيف) على تحريم الضرب ليس من القياس . إذ تحريم التأفيف (يدل على تحريم أنواع الأذي عرفا)، فيكون حقيقة عرفية فيكون ذا مستفاداً من النص لا القياس، ورده بقوله (ويكذبه) أي ذلك القول (قول الملك للجلاد) مشيراً الى شخص (اقتله ولا تستخف به) فان النهي عن الاستخفاف مع الأمر بالقتل دليل على أنه ليس مدلوله عرفاً، فيكون ثابتاً بالقياس قال الفنري وفيه نظر لأن ما ذكره لا ينافي ما سبق، بل لو قال يكذبه قول الملك اقتله ولا تقل له أف لصح / أقول لاخفاء في ضعف النظر. لأن حاصل قوله لا تقل له أف النهي عن الاستخفاف به، لظهور أن ليس المراد الأصلي به صورة هذا التكلم، نعم ينافي أن يقال المدعي الدلالة على تحريم أنواع الأذي ظاهراً، ولا ينافي ذلك العدول عنه عند انضمام ما يصرفه عن الظاهر فان (قيل لو ثبت) تحريم الضرب

يُنكر. قبل نفي الأدنى يدلُّ على نفي الأعلى، كقولهم فلانٌ لا يمتلك الحبَّة ولا النَّقيرَ ولا القطميرَ . قلنا أما الأوّلُ فلأنَّ نفي الجُزء يَستلزمُ نفى الكلّ . وأمّا الثاني فلأنَّ النَّقْل فيه ضرورةً ولا ضرورة ههنا، أقول هذه المسألة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها، فنقول الكلام هنا في أمرين أحدهما القياس، والثاني الحكم الذي في الأصل، فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية، فقد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً، فالقطعي كما قاله في المحصول يتوقف على مقدمتين فقط، إحداهما العلم بعلة الحكم، والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع، فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع، سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو مظنوناً، ثم مثل له أعني الإمام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، فانه قياس قطعي لأنا نعلم

(قياساً) على تحريم التأفيف (لما قال به) أي بتحريم الضرب (منكره)، أي من ينكر القياس، واللازم باطل . (قلنا) المنكرون إنما أنكروا القياس الخفي الظني . والجلي (القطعي لم ينكر) عند أحد . قال الفنري: وفيه نظر . لأن من أنكر أصل القياس كما مر في صدر الباب، كيف يقول بالجلي أقوم؟ قيل معناه أن مانعي القياس مطلقاً منعوا ذلك، وعند المانعين من الخفي لم يمنع لأنه من الجلي وهو غير منكر، كذا ذكر الجاربردي، وعلى هذا يدفع النظر . والحق أنه لم ينقل أحد عن إنكار استفادة حرمة الضرب من حرمة التأفيف، والظاهر أن ذلك ليس من القياس المستنبط لأنه يفهم لغة لا اجتهاداً، بل هو من فحوي الخطاب الذي سماه الحنفية دلالة النص . فإن (قيل) (نفي الأدني يدل على نفي الأعلى) عرفاً (كقولهم فلان لا يمتلك الحبة)، فانه يدل على أنه لا يملك ديناراً ولا درهما وإلا لزم إثبات المنفي، (و) قولهم فلان (لا) يملك (النقير)، وهي النقرة على ظهر النواة، (ولا القطمير) وهي ما في شقها . على ما في المحصول أو القشرة الدقيقة عليها . على ما في الصحاح . فانه يدل على أنه لا يملك شيئاً أصلا . وإذا كان كذلك كان تحريم التأفيف الذي هو أدني دالا على تحريم

أن العلة هي الأذى ونعلم وجودها في الضرب، ولكن الحكم ههنا ظني، لأن دلالة الألفاظ عنده لا تفيد إلا الظن كما تقدم نقله عنه، فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني، وحاصله أنا قطعنا بالحاق هذا الفرع في ذلك الأصل في حكمه المظنون، وأما القياس الظني فهو أن تكون إحدى المتقدمتين أو كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر في الربا، بان الحكم بأن العلة هي الطعم ليس مقطوعاً به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت كما قاله الخصم، والى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس إما قطعي أو ظني، الأمر الثاني الحكم الذي في الأصل، قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه. قال لأنه ليس فوق اليقين مرتبة، والذي قال مبني على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر، قال فان لم يكن قطعياً أي سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن، فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل، وقد يكون مساوياً له، وقد يكون دونه، فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأليف، فان الأذي فيه أكثر، أما المساوي فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق مُشْركاً لَهُ في عَبْدٍ قَدُمَ عَلْيه » ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته،

الضرب الذي هو أعلى . فلا يكون مستفاداً من القياس . (قلنا) الأصل أن المنفي إذا دخل على شيء اختص به ولم يتجاوز إلا الزائد، ككونه شرطاً لآخر أو جزءاً له . فإن نفيها يستلزم نفي المشروط، والكل، أو كونه منقولا عنه لهذا اللفظ بحيث لا يراد به بل يراد المعنى المنقول إليه، وفي مثالنا التحريم تعلق بالتأفيف وهو ليس بجزء للضرب ولا شرط له ولا ما نقل اللفظ الدال عليه الى الضرب، بخلاف المثالين فان فيهما قد وجد أمر زائد، (أما الأول فلأن نفي الجزء) كالحبة (يستلزم نفي الكل) كالدينار والدرهم، (وأما الثاني فلأن النقل فيه ضرورة) القطع بأن ليس المراد الحقيقة بل المراد عدم تملك شيء معاً، (ولا

وهي تشوف الشارع الى العتق، ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل، ويسميان أيضاً بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير لها في أحكام العتق، وأما الأدون فهي الأقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم، كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم، فإنه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو الكيل، هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بأن الطعم في المقتات أكثر مما هو في البطيخ، والى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى آخره، وهو متفرع على القياس من حيث هو، وليس مفرعا عن القياس الظني، وإن أو همه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضاً، ولهذا أن الإمام جعلها مسألتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذي قررته من أوله الى آخره، والذي ذكرة الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الإمام على وجهه، فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفاً لأصليه الحاصل والمحصول من وجوه، وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيعة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول، ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس إنما يكون قطعياً إذا كان حكم الأصل قطعياً وهو عجيب، فانه مع كونه مخالفاً للمحصول واضح البطلان لأن القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكمه المظنون كما تقدم إيضاحه، ومثال ذلك من خارج أن الإجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال في الإرث أي تورثها أيضاً، كما ورثناه بمقتضى قوله ﷺ: «الخَالُ وَارِثُ مَنْ لاَ وَارِثَ لَهُ» على تقدير ثبوته، فالإرث مظنون والتسوية مقطوع بها، نعم الحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون إلا مظنوناً، واعلم أن في كلام المصنف نظراً من وجهين: أحدهما أن تقسيم القياس الى أدون أراد به ضعف العلة، يعني أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما في الأصل. فهذا يقتضي أن لا يجوز القياس لأن شرطه وجود العلة بكمالها في الفرع كما سيأتي، وإن أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه. الثاني أن

الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة فحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضي أن اللفظ لا يدل عليه . لأن القياس إلحاق مسكوت عنه بملفوظ به، لكنه قد ذكر قبيل الأوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالالتزام، وسماه مفهوم موافقة، وهذا وارد أيضاً على كلام الإمام وأتباعه، وتقدم التنبيه عليه واضحاً ، ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو التلفظ بأف الى المنع من أنواع الأذى كما سيأتي ذكره . والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتاً بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين . فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول، والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياساً نقله في البرهان عن معظم الأصوليين، ونص عليه الشافعي في الرسالة في أواخر باب تثبيت خبر الواحد. ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمي هذا قياساً. واعلم أنا إذا قلنا أنه يكون قياساً فيكون قطعياً بلا نزاع إلا على الوهم السابق فاعرفه، (قوله قيل تحريم) أي استدل القائل بأن التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه، أحدهم ما فهم أهل العرف له، وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به، لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل . لكنه يصح، هكذا أجاب به الإمام فقلده فيه المصنف، وفيه نظر من وجهين، أحدهما أنه لا يطابق المدعي أصلا ، لأن الكلام في نقل التأفيف لا في نقل الاستخفاف، ولا يلزم من عدم النقل في لفظه عدم النقل في أخرى، فلو قال ولا نقل له أف لاستقام، الثاني أن النهي عن الاستخفاف أو التأفيف لا يدل على تحريم القتل نصاً بل ظاهراً ، فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر، وأمر ببعض أنواع الاستخفاف، ونهى عن الباقي لغرض، فالأولى في الجواب منع النقل وقد أجاب به الإمام أيضاً. الدليل الثاني أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس، وأجيب أن هذا هو القياس الجلي كما تقدم، والمنكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا

. . . .

القياس الخفي فقط. الثالث أن نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى . كقولهم فلان لا يملك الحبة، فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما، وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على أنه لا يملك شيئاً البتة من غير نظر الى القياس، فكذلك نفي التأفيف مع الضرب، والنقير هو النقرة التي على ظهر النواة، والقطمير هو ما في شقها، هكذا قال في المحصول، ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح أن الذي في شقها هو الفتيل، وأما القطمير فهو القشرة الرقيقة أي الثوب، وأجاب المصنف بأن المثال الأول إنما دل فيه نفي الأدنى على نفي الأعلى لكون الأدنى وهو الحبة جزءاً للأعلى ونفى الجزء مستلزم لنفى الكل، وأما الثاني وهو النقير والقطمير. فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما، بل نفي ما يساوي شيئاً . فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لا ضرورة فيها الى دعوي النقل، لجواز الحمل على المعنى اللغوي، ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها نفى غيرها . فان ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة . قلنا الأصل عدم الحذف . فان ادعى اشتهاره في العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً . وتستوي الأمثلة . قال (الرابعة لقياس يجري في الشّرعياتِ حتى

ضرورة ههنا)، إذ الحقيقة مراده . المسألة (الرابعة ـ القياس يجري في) جميع (الشرعيات حتى الحدود)، كايجاب الحد على اللائط قياساً على الزاني . والجامع إدخال فرج في فرج محرم مشتهى قصداً، (و) حتى في (الكفارات)، لما نقله الإمام في مناقضات الحنفية أنهم قالوا بوجوب الكفارة بالإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالوقوع . ولكنهم إنما يقولون بذلك لعموم قوله: ﴿من أَفْطَرَ في نَهَارِ رَمَضانَ فَعَلَيْهِ مَا عَلى المُظَاهِرِ﴾، أو لدلالة النص الموجب للكفارة في الوقاع على ما اشتهر في كتبهم، وهي غير القياس عندهم، وإنما منعوا جريان القياس فيهما لأن الحدود لكونها من العقوبات تدرأ بالشبهات كما ورد به الحديث، وكذا الكفارات لأن فيها شائبة العقوبة . وفي القياس شبهة فلا يثبتان

الحُدودِ والكفّارات لعُمومِ الدّلائل، وفي العَقْليّاتِ عنْدَ أكثر المُتكلمّينَ وفي

به، وأجيب بأن عدم إفادة القياس للقطع لا يعد شبهة دارئة للحدود، وإلا لما ثبتت بخبر الواحد أيضاً. لأنه لا يفيد العلم، واللازم باطل اتفاقا. فان قلت الحنفية إنما لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس بناء على أن لا مدخل للرأي في المقادير الشرعية. كاعداد الركعات، واعداد الجلد، وتعيين ستين مسكينا، مما لا سبيل الى إدراك معناه. فان ذلك مما لا يعرف إلا بالسمع، لا لأن القياس ظني حتى يرد ما ذكرتم. قلنا هذا إنما يكون لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك. فان منها ما يعقل معناه، ونحن لا نوجب القياس في كل حكم حدا أو كفارة، بل لا نوجبه فيها وفي غيرها إلا فيما علم معناه، كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع القياس النباش للقبور على قطع السارق. فان العلة والحكم فيهما معلومان وأما ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه. كذا ذكر المحقق. وإنما جرى القياس فيها (لعموم الدلائل) الدالة على جواز العمل بالقياس، نحو ﴿فاعْتَبِروا﴾ [1] فانه عام، وكقول معاذ. وتصويب النبى عليه السلام اياه. فان كلا منهما مطلق كذا ذكروا. أقول فيه نظر إذ لا نسلم أن ﴿اعتبروا﴾ عام بالنسبة الى جمع الاعتبارات بل العموم في المخاطبين، وليس الكلام فيه. والإطلاق لا يقتضي وجوب العمل بجميع الأقيسة فلا يلزم وجوب العمل بالقياس في المتنازع فيه. اللهم الا اذا ادعى جواز العمل به فيه. ذكر المحقق أن من صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس ثمت أنهم حدوا في الخمر بالقياس حيث تشاوروا فيه. فقال علي اذا شرب سكر الخ، فاقام مظنة الشيء مقامه. كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له. قال الفاضل ظاهر هذا الكلام أنه قاس السكر على القذف في ترتيب وجوب ثمانين جلدة عليه، بجامع كونه مظنة الإفتراء أو قاس نسبة السكر الى القذف على نسبة اللمس والتقبيل الى الزنا. في ترتيب الحكم المنسوب اليه على المنسوب، لجامع كون

(١) الحشر ٢.

اللُّغاتِ عنْدَ أكثر الأدباء دون الأسْباب، والعاداتِ أقلّ الحيضِ وأكثره)، أقول

المنسوب مظنة المنسوب اليه . وكلام الشارحين أنه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء، ولإخفاء في أن الإفتراء غير متحقق في الشارب وانما هو مظنة، (و) كذا يجري (في العقليات عند أكثر المتكلمين) ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد بجامع عقلي، كالعلة في قولهم عالمية الغائب معللة بالعلم، قياسا على الشاهد، والشرط، كقولهم العلم في الغائب مشروط بالحياة كما في الشاهد، والدليل، كما يقال الفعل المتقن المحكم يدل على قدرة الفاعل، وعلمه في الغائب قياسا على الشاهد، واستدل على ذلك بأن القياس قد يكون يقينيا فيجوز أن يستدل به في العقليات، وأيضاً انا اذا علمنا قطعاً أن الحكم في الأصل معلل بكذا، خارجا أو ذهنا، ثم وجدنا هذا الوصف في الفرع علمنا ثبوت الحكم فيه ؛ اذ لو لم يكن كذلك فاما أن يكون تعين الأصلي معتبراً في ثبوت الحكم أن تعين الفرع مانعا أو لا يكون هذا ولا ذاك . فعلى الأول والثاني يخرج الوصف المشترك عن كونه علة وهو خلاف ما علم، وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح . أقول لاخفاء في أن ذلك انما يتم لو علم قطعاً أن الوصف من حيث هو علة تامة لثبوت الحكم حيث ما وجد، ولا يتحقق ذلك في كثير من العقليات التي أثبتوها بالقياس، والحق أن التمسك به في العقليات لا يقتضي كونه قطعياً . اذ من العقليات ما يكتفي فيه مما يفيد غلبة الظن كالاقناعات . فالقياس وهو المسمى بالتمثيل عند المنطقيين يفيد في ذلك، (و) كذا يجري (في اللغات عند أكثر الأدباء)، وتحرير محل النزاع أن المستفاد من اللغة أما الحكم أو اللفظ . فالأول لا يجري فيه القياس، مثل قولنا الفاعل مرفوع . اذ هي قاعدة كلية منتزعة من الجزئيات بالاستقراء . غير مختصة بالبعض حتى يقاس عليه البعض الآخر، والثاني ان كان علما أو صفة فكذلك . أما العلم فلأنه غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله حتى يكون جامعا بين الأصل والفرع، ولا بد للقياس منه، وأما الصفة كالفاضل والعالم فلإنها واجبة الإطراد وضعا في كل من وجد فيه المعنى . كالفضل والعلم . فجواز

. . . .

الإطلاق ثابت وضعاً لا قياساً، وان كان اسم جنس فأما أن يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه أولا . فان لم يكن كرجل لم يثبت القياس فيه، اذ الإطلاق مطرد في جميع موارده نظراً الى تحقق المعنى في الكل لا القياس، وان كان كالخمر مثلا فعند أكثر الأدباء يجري فيه القياس وهو مختار المازني وأبي علي الفارسي، ومنع المحققون من ذلك احتج الأولون بأن الخمر انما سميت خمراً للشدة المطربة المخامرة للعقل، لأن التسمية دارت معها وجوداً وعدما . أما وجوداً ففي صورة الخمر، وأما عدما ففي صورة الماء، والدوران أمارة علية المدار الدائر فوجب أن يسمى النبيذ خمراً أيضاً بالقياس، وأجيب بأن ذلك كما دار مع ما ذكر دار مع المخامرة المستفادة من عصير العنب أيضاً . أما وجوداً ففي هذه الصورة. وأما عدما فظاهر . أقول غاية ذلك إثبات أن المخامرة الخاصة علة بالدوران، وهو لا يدل على عدم علية مطلق المخامرة بل ليس فيه إلا عدم الدلالة عليها . . ولا تلزم الدلالة على العدم، فيجوز أن يثبت بدلالة دوران آخر . فالأقرب في الجواب ما ذكر الفاضل من أنه يشترط في الدوران صلوح العلية، وهو ممنوع ههنا، فإن عمدة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع، وقد يجاب بأن ما ذكرتم إنما يتم لو كان رعاية المعنى لصحة الاطلاق وهو ممنوع، بل هي للوضع إذ قد يراعي فيه لترجيح الاسم على غيره في تخصيصه من بين الأسماء بالمعنى، ويؤيد ذلك عدم إطلاق القارورة على الدن باعتبار قرار الماء فيه، وقد يستدل على المنع بأن أهل اللغة إما أنهم نصوا على أن الخمر وضعت لهذا المعنى المخصوص لا غير . أو نصوا على وضعها لكل مسكر، أو لم ينصوا على شيء من ذلك، فعلى الأول يكون الإطلاق على النبيذ حقيقة خروجاً عن قانون اللغة، ولا نزاع في جواز الإطلاق مجازاً . وعلى الثاني يكون ذلك من الوضع لا القياس . وعلى الثالث يحتمل أن يكون الجامع دليلا على التعدية، ويحتمل أن لا يكون كذلك. فالحكم بالتعدية إثبات اللغة بالمحتمل وهو باطل . وقد يقال عليه لم لا يجوز أن يكون الواضع قد نص على أن الخمر موضوعة لهذا المعنى

الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام أن القياس يجري في الشرعيات كلها، أي يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات، والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها، وقالت الحنفية: لا يجوز القياس في هذه الأربعة، ورأيت في باب الرسالة من كتاب البويطي الجزم به في الرخص، ولأجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب

باعتبار المخامرة من غير تنصيص على عدم الوضع لغيرها، ولا على وضعه لكل ما يوجد فيه الجامع مع التنصيص على أن علة الوضع المخامرة فيتأتي القياس. والجواب أنه إن أريد المخامرة الخاصة بالموضوع له لم يتأت القياس، وإن أريد أن مطلق المخامرة من حيث هي علة التسمية فهو تنصيص بوضعه لكل ما يوجد فيه. قوله: (دون الأسباب) أي القياس لا يجري فيها، بمعنى أنه إذا جعل الشارع وصفاً سبب الحكم. لا يقاس عليه وصف آخر، فيحكم بكونه سبباً، وهذا هو مختار المالكية والحنفية كالقاضي أبي زيد وغيره، خلافاً لأكثر الشافعية لما على المختار أنه لو قيس في السببية، فإن كان ثمة جامع فهو السبب. لاستقلاله بإثبات الحكم، فيتحد السبب والحكم. فليس ثمة جعل وصف أصلا وآخر فرعاً، وإن لم يكن امتنع القياس لانتقاء الجامع. فإن قلت قيس المثقل على المحدد في سببيه القصاص، واللواطة على الزنا في سببية الحد. أجيب بأن هذا قياس في وجوب القصاص والحد لا السببية. كذا ذكر الفنري. أقول لاخفاء أنه قياس لأحد الفعلين على الآخر في وجوب العقوبة بسبب ذلك الفعل فهو قياس في الحكم، والسببية معاً. وقد يجاب بأن النزاع فيما تعدد السبب في الأصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة، وكذا العلة وهي الحكمة، وههنا السبب واحد ثبتت في الأصل والفرع بعلة واحدة، كالقتل العمد العدوان فإنه سبب للقصاص للزجر لحفظ النفس. وكايلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهي طبعا لوجوب الحد للزجر لحفظ النسب، كذا ذكر المحقق. قال الفاضل: والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك ممكن كما في كل صورة. فإن القائلين

والعنب قياساً، وذهب الجبائي والكرخي الى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كايجاب الصلاة بالايماء في حق العاجز عن الأتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام، والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الأكمل، وصحح الآمدي وابن الحاجب أنه لا يجري في جميع الأحكام لأنه ثبت فيها ما لا يعقل معناه، كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع، فمثال الحدود إيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفيـة. قال الشافعي وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان، فانهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زني بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية أنه يحد استحساناً، مع أنه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى، ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطىء، قال الشافعي ولأنهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع، وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً، والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه، فقالوا إن هذا ليس بقياس، وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملغاة، وهذا لا ينفعهم فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه، ولا عبرة بالتسمية. وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا، كما قال الشافعي فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص، وهم قد عدوه الى كل النجاسات، قال: وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبئر، يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب إذا ماتت في الآبار، فقالوا في الدجاجة ينزح كذا وكذا، وفي الفارة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً، واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات، والقياس

بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجمع، ويعود الى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبـب. (و) كذا لا يجري القياس

شبهة لا دليل قاطع، وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدي إليها، وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى فلا تتعدى فيها مواردها، وعلى الكفارات بأنها على خلاف الأصل، لأنها ضرر والدليل ينفْي الضرر، والجواب أنه منقوض بما قلناه، (قوله وفي العقليات) أي ذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس في العقليـات إذا تحقـق فيهـا جـامـع عقلي، إمـا بـالعلـة أو الحد أو الشرط أو الـدليل. قال في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الأربعة، فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه، كقول أصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات معللة بالعلم، فكذلك في الغالب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالدليل فكقولنا حد العالم شاهداً من له العلم فكذلك في الغائب، وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الإرادة، والعلم شاهداً فكذلك في الغالب، وأما الجمع بالدليل فكقولنا شرط العلم، والإرادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغائب، (قوله وفي اللغات) أي ذهب أكثر أهل الأدب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جني في الخصائص، وقال الإمام هنا أنه الحق، قال وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع، واختاره الآمدي وابن الحاجب وبه جزم الإمام في المحصول في كتاب الأوامر والنواهي في آخر المسألة، وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف، وحاصله أن الخلاف لا يأتي في الحكم الذي ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول، ولا في الاسم الذي ثبت تعميمه لأفراد نوع سواء كان جامداً كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب، ولا في أعلام الأشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وإنما محل الخلاف في الأسماء التي وضعت على الذوات لأجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجوداً وعدماً وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها، فحينئذ يجوز على رأي إطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني،

في (العادات كأقل الحيض وأكثره)، فإن القياس إنما يجري فيما يعلم علة الحكم

وذلك كتسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب في الإسكار، وكذلك تسمية اللائط زانياً، والنباش سارقا، وفائدة الخلاف في هذه المسألة ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش، واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾[1] وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الإسكار في المعتصر من ماء العنب وجوداً وعدماً، فدل على أن الإسكار هو العلة في إطلاق الاسم حيث وجد الإسكار وجاز الإطلاق وإلا تخلف المعلول عن علة، واعترض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع، لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به، ولهذا لو قال أعتقت غانماً لسواده لم يعتق غيره من السود، وحينئذ فيتوقف المدعي على أن الواضع هو الله تعالى، وأجاب في المحصول بأنّا بينّا أن اللغات توقيفية، هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف، واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها. فان القارورة مثلا إنما سميت بهذا الاسم لأجل استقرار الماء فيها، ثم إن ذلك المعنى حاصل في الحياض والأنهار مع انها لا تسمى بذلك، وأجاب الإمام بأن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجري فيها بالقياس . وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي، وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في أنها وضعت للزجاجة فقط، وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية. فانه قال في المحصول هناك في الكلام على ما وضع عاماً ثم تخصص بالعرف ما

قطعاً أو ظاهراً، وأما طريقة العادة والخلقة لا تعلم العلة فيه قطعاً، ولا ظاهراً فنرجع فيه الى قول الصادق لا القياس، (الباب الثاني في أركانه) أي القياس وأركانه التي لا تتم ماهيته إلا بها أربعة: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والجامع على ما يشعر به تعريفه ، وأما حكم الفرع فثمرة القياس

---

(١) الحشر ٢.

نصه ؛ والخابية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ، ويخبأ فيه. ثم تخصص بشيء معين . (قوله دون الأسباب)، يعنى أن القياس لا يجري في أسباب الأحكام على المشهور . كما قاله في المحصول وصححه الآمدي وابن الحاجب، وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدي الى الجواز، وقال إن هذا الخلاف يجري في الشروط . وقال ابن برهان في الأوسط يجري فيها وفي المحال أيضاً ، فقال يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال عندنا خلافاً لأبي حنيفة، مثال المسألة أن يقال الزنا سبب لا يجاب الحد لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه، واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجباً للحد ، إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس، وإن كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك، وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجباً لأن الحكم لما أسند الى القدر المشترك استحال ، مع ذلك إسناده الى خصوصية كل واحد منهما ، وحينئذ فلا يصح القياس لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا . وفي هذا الدليل بحث يطول ذكره (قوله والعادات) أي لا يجري القياس أيضاً في الأمور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمزجة، ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي فقط . ولم يذكره الآمدي وابن الحاجب، (الباب الثاني في أركانه إذا ثبت الحكم في صورة المشترك بينها، وبين غيرها، تسمى الأولى أصلا والثانية فرعاً ، والمشترك علة وجامعا، وجعل المتكلمون دليلَ

فيتأخر عنه فلا يكون ركنا، وتقرير ذلك أنه (إذا ثبت الحكم في صورة المشترك)، أي لسبب أمر مشترك (بينها وبين) صورة أخرى (غيرها تسمى) الصورة (الأولى) التي يثبت الحكم فيها أولا كالبر التي ثبتت حرمة التفاضل فيه إذا بيع بجنسه . بالحديث المشهور في باب الربا، (أصلا و) الصورة (الثانية) التي ثبت الحكم فيها المشترك كالذرة (فرعا والمشترك) كالطعم أو الكيل، (علة

الحكم في الأصل أصلاً، والإمام الحكم في الأولى أصلاً والعلّة فرعا، وفي الثانية بالعكس وبَيان ذلكَ في فصلين: الفصل الأول في العلة وهي المعرّف الحكم. قيل المسْتنبطة عرفت به، فيدور قلنا تعريفه في الأصلِ وتعريفها في الفرع فلا

وجامعاً) وهذا اصطلاح الفقهاء (وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل) أي في المحل المشبه به التي هي الصورة الأولى، كالحديث المشهور في مثالنا، (أصلا والإمام) جعل (الحكم في) الصورة (الأولى) كتحريم الربا في البر (أصلا، والعلة فرعاً)، لأن العلم بعلة الحكم في الأولى متفرع على العلم بثبوته فيها، إذ ما يعلم الحكم فيها لم يعلم لطلب علته، (و) جعل الأمر (في) الصورة (الثانية بالعكس)، أي جعل العلة أصلا للحكم فيها. إذ ما لم يعلم حصول العلة لم يمكنا إثبات الحكم فيها، وصرح بضعف قول الفريقين. أما قول الفقهاء فلأن أصل الشيء ما تفرع عليه، والحكم المطلوب الإثبات في الذرة غير متفرع على البر، لأن البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفريع الحكم في الذرة عليه، ولو وجد في صورة أخرى دون البر أمكن التفريع، فالحكم المطلوب متفرع على الحكم الثابت في البر لا على البر، فلا يكون أصلا. وأما قول المتكلمين فلأنه لو فرض العلم بحرمة الربا في البر ضرورة أو استدلالا عقلياً أمكن تفريع حكم الذرة عليه وإن لم يعرف النص الدال عليه فالنص ليس بأصل. ثم قال لقول الفريقين وجه، وهو أنه لما ثبت أن الحكم في الأولى أصل. وكان كل من المحل والدليل أصلا له لاحتياجه الى أحدهما في الخارج، والى الآخر في الذهن كان كل منهما أصلا للأصل. فكان أصلا ونحن بعد ذلك نساعد الفقهاء على مصطلحهم، (وبيان ذلك) أي أركان القياس (في فصلين الفصل الأول في العلة)، عدم البحث عنها على سائر الأركان لأنها أعظمها وأوفرها بحثاً وتدقيقاً، (وهي) أي العلة (المعرفة للحكم) اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة الغائية، والأول باطل لأن العلل الشرعية لو كانت موجبة لامتنع اجتماع علل متعددة على حكم، واللازم

دَوْر. أقول شرع المصنف في بيان أركان القياس وهي أربعة، الأصل، والفرع، والوصف الجامع بينهما، وحكم الأصل. فإن قيل أهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا أجاب الآمدي بأن حكم الفرع ثمرة القياس. فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس إنما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم. فالأولى ان يجاب بأن حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل وإن كان غيره باعتبار المحل كما تقدم في تعريف القياس، ثم إن المصنف لما بين الحكم في اول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه، واقتصر على بيان الأركان الثلاثة، فقال إنه إذا ثبت الحكم في صورة الأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى كثبوت الحرمة في الخمر للإسكار المشترك بينها وبين النبيذ، فان الصورة الأولى وهي الخمر تسمى أصلا. والصورة الثانية وهي النبيذ تسمى فرعا، والمشترك وهو الإسكار يسمى علة وجامعاً، وهذا هو رأي الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين. وقال الآمدي انه الأشبه لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس. وجعل المتكلمون الأصل هو دليل الحكم في الذي سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر في مثالنا؛ وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم الخمر، وفي بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ، قال: وهو صحيح أيضاً لأن فرع الفرع فرع. فعلى هذا يتفق الاصطلاحان. ولعل المصنف إنما أهمل بيان فرعه لذلك، وما قاله من الاتفاق ممنوع. لأن الفرع في الأول هو المحل المشبه لا حكمه، وقال الإمام القياس مشتمل على أصلين

باطل. وكذا الثاني لامتناع الغرض في فعله وإلا لزم استكماله به، وأيضاً الحكم قديم عندكم لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشيء من العلل، فاختار المصنف دفعا لما ذكروا أن العلة بمعنى المعرف للحكم لا الموجب والمؤثر ولا الباعث والداعي وفيه بحث، أما في الأول فلما عرفت في عدم كون أفعاله معللة. وأما في الثاني فلأن كل قديم لا يلزم أن يكون واجباً لذاته، وحينئذ يجوز تعليله بالعلة الفاعلية إذ

وفرعين: فالحكم الذي في الصورة الأولى كتحريم الخمر أصل العلة التي فيها ، والعلة فرع منه، وأما في الصورة الثانية وهو النبيذ. فان الأمر بالعكس، أي تكون العلة التي فيه أصلا للحكم والحكم فرع منها، وهذه الإصطلاحات راجعة الى قولنا الأصل ما يبنى عليه غيره - فاما رجوع الأولين إليه فظاهر، وأما الثالث فلأن إثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم. لأنا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته ، بخلاف النبيذ فان إثبات الحكم فيه متوقف على العلة، لكن هذا إنما يظهر في العلة المستنبطة خاصة، (وقوله وبيان ذلك، الخ) لما بين الأركان الثلاثة تبيناً إجمالياً شرع في تبيينها مفصلة، فعقد لذلك فصلين، الأول في تعريف العلة وبيان. وانقسامها وأحكامها، والثاني في شرائط الأصل والفرع وقدم الكلام على العلة لأنها الركن الأعظم، وقد اختلفوا في تفسيرها، فقال الغزالي العلة هي الوصف

الصحيح أن المحوج الى الفاعل الإمكان دون الحدوث، وأيضاً تعلق الحكم حادث فيجوز تعليله والتعريف بالمعرف للحكم يصدق على العلامة، كالإحصان للرجم وليست بعلة. فان (قيل) العلة ربما تكون مستنبطة و (المستنبطة عرفت به) أي الحكم. لأنا بعد معرفة الحكم نستعرف الوصف وعليته. فلو كانت معرفة للحكم توقف عرفان الحكم على معرفتها (فيدور، قلنا تعريفه) أي الحكم المستنبطة إنما هو (في الأصل وتعريفها) أي المستنبطة الحكم إنما هو (في الفرع)، والتحقيق ان للحكم فردين حكم الأصل وحكم الفرع فما يتعرف بالعلة الثاني وما يتعرف به العلة الأول، (فلا دور)، لا يقال الحكمان متماثلان، وحكم الامثال واحد، فالمعرف لأحدهما معرف للآخر، لأنا نقول الأمثال قد تختلف بالجلاء والخفاء وإن اشتركت في الماهية ولوازمها. فجاز كون أحد المتماثلين اجلى فيتعرف ما يتعرف الآخر، (والنظر) الكاشف عن مباحث العلة يقع (في أطراف) ثلاثة، (الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية)، أي في كون الجامع علة وهي تسعة: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والسنة، والدوران،

المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لـذاته. وقد تقدم إبطاله في تقسيم الحكم، وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم، وهو مبنى على التحسين والتقبيح، وقد تقدم إبطاله، أيضاً. وقال الآمدي وابن الحاجب هي لباعث على الحكم، أي المشتمل على حكمه صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم، وقال الإمام أنها المعرف للحكم واختاره المصنف، فان قيل العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم، لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة، فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفاً عليها وهو دور، واحترزنا في السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة، فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص، وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة الى الأصل، وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة، وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف، فيقال إن العلة هي المعرف لحكم الفرع، أي الذي من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفا لحكمه، وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذرها، قال: (والنظر في اطراف الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية الأول: النّص القاطع (كقوله تعالى في الفيء ﴿كَيْلا يكونَ دولة﴾ [1] وقوله عليه السّلام: «إنّمَا جعلَ الاستئذان لأجْلِ البْصر»

والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط الطريق، (الأول النص) وهـو قسمان قاطع وظاهر، و(القاطع) وهو ما لم يحتمل غير العلية بل يكون صريحاً فيها مثل كي يكون كذا أو لعلة كذا. أو لاجل كذا أو نحو ذلك، (كقوله تعالى في الفيء): ﴿كَيْلاَ يَكُونَ دُولَة بين الأغنياءِ مِنْكُمْ﴾ [1] والمعنى أن الفيء الذي افاءه الله على رسوله إنما خمس، وصرف الى المصارف المبيّنة في الآية كيلا يكون دولة، وهي بالفتح والضم ما يدول ويدور للانسان من المال، والجمع دولات ودول، وقال ابو عبيدة بالضم اسم لشيء متداول بعينه. أي إنما جعل ذلك لئلا يختص بهذه الأموال الأغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذلك، (و)

---

(١) الحشر ٧.

وقوله: « إنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأضاحَي لأجْلِ الدافَّة » والظـاهـرُ اللامُ كقوله تعالى: ﴿لدُلوك الشّمس﴾ [1] فان أئمة اللغَّة قالوا السلام للتَّعليـل، وفي قوله تعالى: ﴿ولَقَدْ ذرأنا لجهنَّم﴾ [2] وقولِ الشاعـر. لِـدُوا للمـوتِ وابْنـوا

مثل (قوله عليه السلام: « إنما جَعل الاسْتِئْذَانُ لأجْلِ البَصَر » أي إنما شرع عند الدخول في دار الغير لئلا يقع النظر على ما حرم النظر إليه، (وقوله) عليه السلام: « إنما نَهَيْتُكُمْ عن لحُومِ الأضَاحِي لأجل الدافةِ » أي إنما نهيتكم عن ادخارها لتفرقوها بالتصدق على المستحقين لما فيه من كثرة الثواب، ولهذا يستحب التصدق بالجميع . قال الجاربردي وهذا نهي تنزيه لا تحريم، اقول وفيه نظر . لأن تمثيلهم الأمر بعد الخطر بما في آخر الحديث، وهو قوله ألا فادخروها، يدل على خلافه، والدافة جماعة يذهبون مهلا لطلب الكلأ في سنة القحط من الدفيف وهو الدبيب، أي السير اللين، والمراد في الحديث القافلة السيارة كذا ذكر الاستاذ، وفي الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو أي يدبون، (والظاهر) احد الحروف الظاهرة في التعليل المحتملة لغيره ولو مجازاً على ما ذكر الفنري، (اللام كقوله تعالى): ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ وقوله: ﴿ومَا خَلَقْتُ الجنَّ والإنس إلا ليَعْبدُون﴾ [3] (فان أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل)، واعترض بأن اللام في لجهنم في الآية وفي للموت وللخراب في الشعر ليست التعليل، (و) اجاب بأنه (في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم) كثيراً من الجن والإنس، (وقول الشاعر) لنا ملـك ينـادي كـل يـوم (لـدوا للمـوت وابنـو للخراب، للعاقبة) أي لبيانها، (مجازاً) لتعذر الحمل على الحقيقة . إذ جهنم ليست علة للخلق، ولا الموت والخراب علتين للولادة، والبناء، ولم يحمل على الاشتراك لأن المجاز خير منه، (وإن مثل) قوله عليه السلام في المحرم المتوفى

---

(١) الاسراء ٧٨.

(٢) الاعراف ١٧٩.

(٣) الذاريات ٥٦.

للخرابِ. للعاقبة مجازاً. وإنَّ مثلُ (لا تقربوهُ طيباً، فإنه يحشرُ يومَ القيامةِ ملبّياً) وقوله عليه السلام: «إنها مِنَ الطّوّافين عليكم والطوّافات» والباء مثل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾[1] أقول النظر المتعلق بالعلةمنحصر في ثلاثة أطراف لأن الكلام إما في الطرق الدالة على العلية، أو في الطرق الدالة على إبطال العلية، أو في أقسام العلية، فأما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة. الأول النص قال الآمدي وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم، وقسمه المصنف تبعاً للإمام والآمدي إلى قاطع، وهو الذي لا يحتمل غير العلية، وظاهر وهو الذي يحتمل غيرها احتمالاً مرجوحاً وفي التقسيم

الذي وقصته ناقته (لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً و) جعل أن بما بعدها علة لتحريم تطييبه، وقد ترد لغير التعليل مجازاً، كما في قوله إن زيداً قائم فانها ترد للتأكيد والتحقيق. وفي كونها مجازاً في ذلك نظراً. كذا ذكر الفنري، وستعرف ما هو الحق، قال المراغي المثال المذكور من الإيماء كما سيصرح به، والمذكور في محصول الإمام إن مثاله، (قوله عليه السلام): «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، وأجيب بأن في هذا المثال ما يدل على التعليل صريحاً، وهو أن مع ما بعده وما يدل عليه غير صريح، وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، فاورده مرة في الصريح وأخرى في الإيماء باعتبارين، ومثال المحصول من أمثلة الإيماء أيضاً كما سيجيء في النوع الثالث منه، قال الأستاذ ما يدل على التعليل ظاهر هي أن المخففة المفتوحة لا المشددة المكورة على ما يذكرون لمثالها. قوله أنها من الطوافين وهذه الحقيقة مقدرة باللام ومثالها قوله تعالى: ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره. لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ قال الفنري وفيه نظر. أما أولا فلأن الأصل عدم تقدير اللام في قوله إنها من الطوافين، وأما ثانياً فلأن استفادة التعليل في لئلا يكون من اللام المتلفظة لا المقدرة أقول معنى قول الأستاذ أن المخففة المفتوحة مثال

---

(١) آل عمران ١٥٩.

نظر. فان دلالات الألفاظ لا تفيد اليقين عند الإمام كما تقدم غير مرة، وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الألفاظ أن الظاهر قسيم النص لا قسم منه، ثم إن القاطع له ألفاظ منها كـي. كقـولـه تعـالى في الفـيء، ﴿كيلا يكـون دولة﴾، أي إنما وجب تخميسه كي لا يتداوله الأغنياء بينهم، فلا يحصل للفقراء منه شيء، ومنها لأجل كذا أومن أجل كذا. كقوله ﷺ: «إنَّما جُعْلِ الاسْتِئْذَانُ لأجْلِ البَصَرِ» وكقوله عليه السلام: «إنما نهيتُكُمْ عن إدخَارِ لُحُوم الأضَاحِي لأجْلِ الدَّافة» أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق، والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين، ومنه قولهم دفت علينا من بني فلان دافة قال الجوهري ومنها ما ذكره في المحصول، وهو قولنا لعلة كذا، أو لسبب، أو لمؤثر، أو لموجب، وأهمله المصنف لأنه في معنى لأجل ومنها إذن، وقد ذكرها ابن الحاجب، وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ أحدها اللام كقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك للشمس﴾، فإن أهل اللغة قد نصوا على أنه للتعليل، وقولهم في الألفاظ حجة، وإنما لم يكن قاطعاً لاحتماله الملك والاختصـاص وغير ذلـك مـن المعـاني المذكـورة في علم النحو، فإن قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما يصح فيه التعليل، كقوله تعالى﴿ ولقد ذرأنا لجهنم﴾ فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر:

لـــه ملـــك ينـــادي كـــل يـــوم لِـدُوا للمـوت وابنـوا للخـــراب

التعليل ظاهراً لكونها بالحقيقة مقدرة باللام، والمقدر كالملفوظ وليس المراد أنها مقدرة في أنها من الطوافين، وإيراده قوله لئلا يكون أن اللام مقدرة في أن المخففة المذكورة للتعليلِ بدون اللام. كما أنها ملفوظة في هذا المثال مع المخففة، والمحقق جعلها المخففة المكسورة، أعني أن الشرطية الموضوعة لسببية الشرط، وإن احتمل اللزوم من غير سببية، ومجرد المصاحبة الاتفاقية، وذلك لأن كون أن المشددة المكسورة موضوعة العلية بعيد جداً، والدال على العلية في المخففة المفتوحة هي اللام الملفوظة أو المحذوفة، (والباء مثل) بما في قوله

قال الموت ليس علة للولادة، وكذلك الخراب ليس علة البناء ، بل اللام هنا للعاقبة، يعني أن عاقبة البناء الخراب، وعاقبة الولادة الموت، وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم، وأجاب المصنف بأنه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازاً ، فإنه خير من الاشتراك، ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه في المحصول كترتيب العلة الغائبة على معلولها ، (فقوله والظاهر) معطوف على القاطع، (وقوله اللام) إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فمنه اللام، وإن الباء وقوله أيضاً ، وفي قوله أي واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازاً ، الثاني من أقسام الظاهر، إن كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته، لا تُقُرَبُوهْ طيباً فانه يبعث يوم القيامة ملبياً ». فإن قيل هذا الكلام مخالف لما سيأتي في النوع الأول من أنواع الإيماء ، فإنه قد مثل له هو والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان (جهة تدل على التعليل بالصريح، (وهي أن) وجهة تدل عليه بالإيماء وهي ترتب الحكم على الوصف بالفاء) فصح التمثيل به للنص تارة وللإيماء أخرى، قال التبريزي في التنقيح والحق أن إن لتأكيد مضمون الجملة ولا أشعار لها بالتعليل، ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم الثالث البقاء ، كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ أي بسبب الرحمة لنت لهم، قال في المحصول وأصلها الالصاق، ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق، فحسن استعمالها فيه مجازاً ،

تعالى: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ جعل الباء مع ما دخلت عليه علة اللين المنسوب إلى النبي عليه السلام، وقد يرد مجازاً لغير التعليل، كالمعاني المشهورة للبناء وفيه نظر .لأنهم نصوا على أنها حقيقة في الالصاق، كذا ذكر الفنري، ويؤيده ما ذكروا من أن استعمالها في العلية، لما فيها من تلاصق العلة والمعلول، أقول إن الحق أن معنى ظهور التعليل في هذه الظروف تبادر الذهن إلى فهم التعليل منها في أمثال هذه المواقع، ولو بدلالة السياق، (والسياق) لا أنها

وهذا الكلام صريح في أنها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب، وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا إن كان كذا، وكذلك ترتيب الحكم على الوصف، قال: (الثاني الإيماء وهو خمسة أنواعٍ . الأول ترتيبُ الحكم على الوصف بالفاء وتكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الرّاوي مثاله. ﴿والسارق والسّارقة﴾[1]، لا تقْربوهُ طيباً)

موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني، والطريق (الثاني الإيماء)، ويسمى التنبيه، وهو ما لزم مدلول اللفظ (وهو خمسة أنواع)، النوع (الأول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، وتكون) الفاء إما (في الوصف) والحكم متقدم، (أو) تكون في (الحكم) والوصف متقدم، (و) ذلك إما (في لفظ الشارع، أو) لفظ (الراوي)، هذه أقسام ثلاثة، الثاني (مثاله) قوله تعالى: ﴿والسّارق والسارقَة فاقطعوا﴾ والأول مثل قوله عليه الصلاة في المحرم المذكور: «لا تقربوه طيباً» الحديث، ومثل قوله في الشهداء: «زَمِلُوهُمْ بكُلومِهِم وَدِمَائِهِم فانَّهُمْ يحشرونَ يَوم القِيامَةِ وأَوداجُهُمْ تَشْخَبُ دَماً» الثالث كقول أبي هريرة (زَنى ماعز فَرُجِم) فالترتيب في هذه الصورة يدل على العلية/ لأن الفاء للتعقيب، وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه، فيلزم سببيته للحكم، إذ لا نعني بها سوى ذلك وفيه نظن .لأن هذا لا يتمشى في مثال الأول كذا ذكر الفنري، ودفع ذلك بتغيير التقرير، وهو أن يقال الفاء تدل على الترتيب وضعاً، ودلالتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام، حتى يعرف أن هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن. لأن الباعث متقدم في العقل متأخر في الوجود في الخارج، فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء في كل من الحكم والعلة فان قلت الفاء في فرجم داخل على الحكم دون الوصف، مع أن الراوي يحكي ما كان في الوجود، قلنا الباعث قد تقدم في الوجود، كما في قعدت عن الحرب جبنا. فان

---

(١) المائدة ٣٨.

(زَنَى ماعز فَرُجِمْ) فرع ترتيبُ الحكم على الوصف يقتضي العلّيّة، وقيل إذا كانَ مناسباً لنا، أنّه لو قيل أكرِمِ الجاهلَ وأهن العالم قبح وليس لمجرد الأمرِ فانه قد يحسنُ فهو نسيق التعليل قيل الدلالة في هذه الصُّورة لا تستلزم دلالته

قلت المصنف جعل الأقسام من الإيماء، وغيره كالمذقق مما صرح فيه بالعلية، فما التوفيق/ قلنا لما احتاجت دلالتها على العلية إلى النظر لم تكن وضعية صرفة، فلذا جعله المصنف من الإيماء، ولما دلت على الترتيب بالوضع جعله غيره من أقسام ما يدل بوضعه، فان قلت لم قدم مثال القسم الثاني على مثال الأول والأول على الثالث/ قلنا لأن دخول الفاء في كلام الشارع أبلغ في العلية منه في كلام الراوي، لجواز كونه مخطئاً ومقرراً عليه دون الشارع، فلذا أخر الثالث عن الأولين ودخولها في كلام الشارع على الحكم أبلغ من دخولها فيه على الوصف. لأن أشعار العلية بالمعلول أقوى من أشعار المعلول بالعلة فلذا قدم الثاني على الأول كذا ذكر الفنري، (فرع) على اقتضاء ترتب الحكم على الوصف بالفاء العلية، وكان عليه (وكان عليه) أن يثبت أولاً إفادة الترتيب للعلية ثم يفرع هذا الفرع، كلنه لم يثبته أولاً اقتداءبالمحصول، قيل إنما لم يثبت أولاً لأنه يعلم من الفرع، ورد بأن الفرع أصل له لا فرع عليه/ كذا ذكر الفنري، أقول إنما يستدل على ثبوت ذلك أولاً لتوقف ذلك على شيئين، كما مر. اقتضاء الفاء الترتيب، ولا حاجة إلى ذكره لظهوره وثبوته وضعاً. وانضمام نظر ما إلى ذلك ليستفاد العلية، وذا أمر يستفاد بالتأمل في خصوصيات التراكيب فاكتفى في ذلك بذكر الأمثلة، ووجه التفرع أن البحث عن كون الترتيب بالفاء مفيداً للعلية مما ينساق إلى أنه بدونها، هل يفيد ذلك أم لا. فقال البعض (ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية) سواء كان الوصف مناسباً أولاً وهو مختار المصنف، (وقيل) إنما يفيد (إذا كان مناسباً لنا) على المختار، (أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح) أي نسب إلى القبح (وليس) ذلك التقبيح (يرد الأمر) باكرام الجاهل وإهانة العالم، (فانه قد يحسن) لشرف نسب الجاهل وشجاعته وسوابق نعمه، والثاني لفسق العالم

في الكل قلنا يجب دفعاً للاشتراك) أقول الإيماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع الأول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوي فحصل منه أربعة أقسام الأول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً الثاني أن يدخل عليه في كلام الراوي ولم يظفروا له بمثال الثالث أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ الرابع أن يدخل عليه في كلام الراوي كقول الراوي زنى ماعز فرجم ولا فرق في الراوي بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الإمام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ثم علله بعلة فيها نظر وهذا الذي ذكر المصنف من كون هذه الأقسام من باب الإيماء نص عليه الآمدي أيضاً وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح (قوله فرع ألخ) اعلم أن هذا تفريع على شيء غير مذكور فان كلامه الآن في أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقاً أم لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضي العلية ولم يتقدم له ذكر هنا ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه للفاء دليل

وخبثه ودناءة نسبه وخسته، (فهو) أي الاستقباح (لسبق التعليل) إلى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام، والعلم للاهانة، فعلم أن مطلق الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم في هذه الصورة. فان (قيل) سلمنا دلالته على التعليل هنا، لكن (الدلالة) أي الترتيب المذكور على علية الوصف للحكم (في هذه الصورة لا تستلزم دلالته) عليها (في الكل، أي في جميع الصور إذا المثال الجزئي لا

على أنه دونها لا يفيد، فان قيل إنما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع. قلنا حينئذ أن يكون الفرع أصلاً لما قبله لا فرعاً عليه، وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه إذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضياً لها أيضاً أم لا، وإذا قدرنا اقتضاءه إياها فهل يشترط في الوصف أن يكون مناسباً أم لا، والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسباً، وقيل لا بد من المناسبة، واختاره الآمدي وابن الحاجب مع ترجيحها أن ما عدا هذا النوع من أنواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة، ولم يتعرض له المصنف، ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحاً عرفاً وليس قبحه لمجرد الأمر باكرام الجاهل وإهانة العالم. فان الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه. كذلك الأمر باهانة العالم قد يحسن أيضاً لفسقه، أو بدعته، أو سوء خلقه، وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل، أي لكونه يسبق إلى الأفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف/ لأن الأصل عدم علة أخرى، وإذا

يصحح القاعدة الكلية، (قلنا) إذا دل عليها في هذه (يجب) أن يدل عليها في الجميع، (دفعاً للاشتراك)، إذ لو كان دالاً على غير العلية في بعض الصور لاشتراك، وهو خلاف الأصل. قال الخنجي وفيه نظر لأنه إنما يلزم لو دل التركيب على عدم العلية في غير هذه الصورة وهو ممنوع. إذ لا يلزَم من عدم الدلالة الدلالة على العدم. قال الفنري إن هذا التركيب عربي صحيح فلا بد أن يدل على شيء؛ فمدلوله في غيرها ان كان التعليل فذاك، وان كان غيرها لزم الاشتراك ضرورة هذا إذا ذكر من كل الوصف والحكم فانه إيماء اتفاقاً، فان ذكر الوصف. يستنبط الحكم مثل أن يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة، كما في قوله تعالى: ﴿وأحَلّ اللهُ البيعَ﴾[1] أو بالعكس مثل أن ذكر حرمة الخمر

---

(١) البقرة ٢٧٥.

سبق إلى الأفهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة. اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذي لا يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها في جميع الصور، لأن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام، وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقي الصور لكان مشتركاً لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى، فان قيل لا نسلم دلالته على عدم العلية إذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم، فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد أن يدل على شيء، فمدلوله في غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فلا كلام، وإن غيره فقد دل على العلية، ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات، والمركبات عند الإمام والمصنف غير موضوعة كما تقدم غير مرة، ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الآمدي واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء. قال بخلاف العكس يعني استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحـل في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، فان الحق الذي عليه المحققون أنه

ويستنبط الاسكار في مثل حرمت الخمر، فقد اختلف في أنه هل يكون ايماء حتى يقدم على المستنبط بلا ايماء عند التعارض، فعند البعض كلاهما ايماء، وعند البعض ليس شيء منهما بايماء، وعند آخرين الأول ايماء دون الثاني، والأول مبني على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف. وأن قدر احدهما. والثاني على أن لا بد فيه من ذكرهما ليتحقق الاقتران. والثالث على أن اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته، والعلة كالحل تستلزم المعلول كـالصحـة، فيتحقـق الاقتران تقـديـراً، واللازم حيث ليس إثباته للملزوم لا يقتضي إثباته فلا يتحقق الاقتران، كذا ذكر المحقق. النوع (الثاني) من الإيماء (أن يحكم) الشارع بحكم (عقب علمه بصفة) المكلف (المحكوم عليه) بذلك الحكم، (كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال) عليه السلام عقيب علمه بأن السائل أفطر بالوقاع» (أعتق

من قبيل الايماء، وحكى ابن الحاجب في المسألتين ثلاثة مذاهب. قال (الثاني أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم. كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال: «اعتِقْ رقَبَة» لأن صلاحية جوابه تُغلّب كونه جواباً. والسؤال معادٌ فيه تقديراً فالتحقَ بالأوّل. الثالث أن يذكر وصفاً لو لم يؤثّر لم يفد مثل إنها من الطّوافين عليكم(ثمرةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهُورٌ). وقوله (أينقص الرُّطب إذا جفّ)

رقبة) فانه يعلم منه أن الأفطار بالوقاع علة للكفارة، (لأن) كلامه هذا صالح للجواب عن سؤاله ولا خفاء، أن (صلاحية جوابه تغلب) على الظن، (كونه جواباً) إذا ذكر عقيب السؤال. لأن انقطاعه عنه خلاف الظاهر، للزوم اخلاء السؤال عن الجواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة، (والسؤال معاد فيه) أي في الجواب (تقديراً)، أو يصير تقدير الكلام واقعت فاعتق، (فالتحق) هذا النوع من الإيماء (بالأول) أي النوع الأول منه، وهو أن يكون مرتباً على الوصف بالفاء، لكن هذا دونه في الظهور، لأن الفاء ههنا مقدرة، وثمة محققة لاحتماله قصد الجواب، كما يقول العبد طلعت الشمس، فيقول السيد اسقني ماء كل ذلك، وإن بعد لكنه ليس بممتنع. النوع (الثالث أن يذكر) الشارع (وصفاً لو لم يؤثر) ولم يكن علة للحكم (لم يفد)، أي ذكره فيكون علة، وإلا وقع في كلام الشارع ما لا يفيد، وذلك أربعة أقسام الأول يذكر لدفع الأشكال، (مثل) أنه كان عليه السلام لا يدخل على قوم عِنْدهم كلب فقيل إنك تدخل على من عندهم هرة) فقال عليه السلام: «إنها لَيْسَت بنَجِسة» (إنها من الطوافين عليكم) فلو لم يكن الطواف علة للطهارة دافعاً للإشكال لم يكن لذكره فائدة، الثاني أن يبتدأ بذكر وصف لا حاجة إلى ذكره لو لم يؤثر في الحكم، كما روي عن ابن مسعود أنه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به في ماء نبذ فيه تميرات اجتذب ملوحة الماء (ثَمَرةٌ طَيّبَةٌ ومَاءٌ طَهُورٌ) فلو لم يكن طهارة الثمر في المثال المذكور مقتضيا ابقاء الماء على طهوريته لم يفد ذكرها، وفيه بحث. الثالث أن يسأل عن وصف ويقرر عليه حكماً، كما أنه عليه السلام سئل عن بيع

قيل نعم. قال: فلا إذا) وقوله لعمرَ وقد سأله عن قبلة الصائم (أرأيت لو

الرطب بالتمر، (وقوله أينقص الرطب إذا جف قيل نعم قال فلا إذا)، فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فائدة. في محصول الإمام، وهذا أيضاً يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء، وهو إشارة إلى أنه لا ينافي في مسلك النص بين مرتبتي التصريح والإيماء، أو بين المرتبتين من الإيماء لاجتماعها، الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لحكم آخر وينبه على علته، فيعلم الجامع بينه وبين الحكم المسؤول عنه، ويعرف علة المسؤول عنه أيضاً، (و) مثاله (قوله) عليه السلام (لعمر وقد سأله من قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم حجبته) أكان ذلك مفطراً فقال عمر لا، فذكر حكم وهو عدم الافساد ونبه على علته وهي عدم ترتيب المقصود وهو ههنا الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضاً لا تفسد، لعدم ترتب الوقاع عليها. فلو لم يكن عدم ترتب المقصود المؤثر في الافساد على مقدمته مؤثراً في عدم الافساد لم يكن لقوله أرأيت الخ فائدة. وقيل هذا ليس من ذلك، بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد. فنقض عليه ذلك بالمضمضة، وليس ذلك تعليلا لمنع، لإفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تفض إليه. لأن غاية ذلك أنه لم يوجد ما يوجب الإفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الافساد، فوجوده كعدمه، فأما لو قدرنا عدم المضمضة لكان عدم الافساد متحققاً أيضاً، والمثال المتفق عليه أنه لما قالت له عليه السلام الخثعمية إن أبي أدركته الوفاة وعليه الحج فان حججت عنه أينفعه. قال: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ على أَبيكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِ أَكَانَ يَنْفَعُهُ ذلك،» فقالت نعم، قال: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِأَنْ يُقْضَى» سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي وقضاؤه، فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع، وإلا لزم العبث، فيفهم أن نظيره في المسؤول وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم، وهو النفع النوع (الرابع أن يفرق) الشارع (في الحكم بين شيئين بذكر وصف)، لو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى، وهو

تَمَضْمَضتَ بماءٍ ثم مَجَجْتَه) الرابع أن يفرِّق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل: القاتل لا يرث، وقوله عليه السلام: «إذا اخْتَلَفَ الجِنْسَان فَبيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ يداً بيدٍ» قيد الخامس النهي عن مفوِّت الواجب مثل (وَذَروا البيْعَ)[1] أقول النوع الثاني من أنواع الإيماء، أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب

نوعان،: أحدهما أن يذكر حكم أحدهما في الخطاب دون الآخر، (مثل) ثوله عليه السلام (القاتِلُ لا يَرِثُ) عند جريان ذكر الميراث بحضرته فرقاً بينه وبين سائر الورثة، بذكر القتل المناسب لمنع الإرث، فيعلم أن القتل علة المنع وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة، وثانيهما أن يذكر حكمهما، وفي محصول الإمام أن هذا خمسة أقسام. الأول أن تقع التفرقة بالشرط (و) نظيره (قوله عليه السلام) بعد نهيه عن بيع الأشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس (إذا اختلف الجِنْسَانِ فَبيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ يَداً بيدْ) فيعلم أن اختلاف الجنس علة جواز البيع متفاضلا، الثاني التفرقة بالغاية. كقوله تعالى: ﴿ولا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَى يَطْهُرن﴾[2] فقد فرق في الحكم بين الطهر والحيض، والثالث: بالاستثناء كقوله تعالى: ﴿فَنصْفُ ما فَرَضْتُمْ إلاّ أَنْ يَعفُونَ﴾[3] الرابع: بالاستدراك مثل: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهَ باللّغْوِ في أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يؤاخذكم بما عَقَدْتُمُ الأيمان﴾[4] الخامس: أن يقع باستثناء أحد الشيئين، بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية بعد ذكر الآخر. كقوله عليه السلام: «للراجِلِ سهن والفارس سَهْمَان» وصاحب الحاصل لم يذكر من هذا النوع إلا القسم الأول، وتبعه المصنف النوع، (الخامس) من الإيماء (النهي عن مفوت الواجب) أي فعل يفوته (مثل) قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله (وذروا البيع)﴾ فانه لما وجب السعي وقت النداء

---

(١) الجمعة ٩.

(٢) البقره ٢٢٢.

(٣) البقرة ٢٣٧.

(٤) المائدة ٨٩.

علمه بصفة صدرت منه، كقول الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان يا رسول الله. فقال عليه الصلاة والسلام: «أَعْتِقْ رَقَبَةً» فانه يدل على أن الجماع علة في الاعتاق، لأن قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال، والكلام الصالح لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جواباً له، وإذا كان جواباً يكون السؤال معاداً فيه تقديراً، فكأنه قيل واقعت فأعتق، وحينئذ فيلتحق بالنوع الأول وهو الترتيب، وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم، والصواب التمثيل بالجماع كما قلنا. النوع الثالث من أنواع الإيماء أن يذكر الشارع وصفاً لو لم يؤثر في الحكم أي لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيداً، ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام الأول أن يكون ذكره دافعاً لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له انك دخلت على قوم عندهم هرة. فقال عليه الصلاة والسلام «انها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثاً، لا سيما وهو من الواضحات، فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل، قلنا المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات، الثاني أن يذكر الشارع وصفاً في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج إلى ذكره، كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر النبي ﷺ ماء نبذ فيه تمر أي طرح فيه، فتوضأ به، وقال (ثَمَرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهور) فإن وصف المحل وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء، الثالث أن يسأل الشارع عن وصف، فاذا أجاب عنه المسئول أقره عليه، ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساوياً (أَيَنْقُصُ الرّطْبُ إذا جَفَّ فَقِيلَ نَعَمْ فَقَالَ فَلاَ إذنْ) الرابع أن يقرر

وقد نهانا عن البيع المفوت لهذا الواجب علم أن علة التحريم كونه مفوتاً

الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تنبهه على وجه الشبه، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة، كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر، وقد سأله عن إفساد الصوم بالقبلة من غير إنزال (أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته) يعني لفظته أكنت شاربه، فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم إفسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة، ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والإنزال، النوع الرابع من الإيماء أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة، ومثل له المصنف بمثالين إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين، أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكوراً معه، كقوله عليه الصلاة والسلام (القاتلُ لا يَرِث) فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل، والثاني أن يكون مذكوراً معه، وهو على خمسة أقسام ذكرها في المحصول، أحدها وعليه اقتصر المصنف تبعاً للحاصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَبيعُوا البرَّ بالبرّ ولا الشَعِيرَ بالشّعِير، (إلى أن قال) فإذا اخْتَلَفَتْ هَذِه الأجْنَاسُ فَبيعُوا كَيف شِئْتُمْ يداً بيد» الثاني أن تكون التفرقة بالغاية، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَى يَطهرنَ﴾[1] الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إلاَ أَنْ يَعْفُونَ﴾[2] الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى: ﴿لا يؤاخِذُكُمْ

للواجب في ذلك الوقت، فهذه أنواع الإيماء، وهي تدل على العلية ظاهراً فلو تخلف في صورة لمانع فذا لا يقدح في العلية في غير هذه الصورة، الطريق (الثالث) من الطريق المفيدة لعلية الوصف، (الإجماع) على كونه علة للحكم، (كتعليل تقديم الأخ من الأبوين) أي الأخ لأب وأم (على الأخ من الأب في

---

(١) البقرة ٢٢٢

(٢) البقرة ٢٣٠.

اللهُ باللغْوِ في أَيْمَانِكُمْ ولكن يُؤَاخِذكُم بما عَقَدْتُمْ الأَيْمَان﴾[1] الخامس أن يكون باستئناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام: «للراجل سَهْم والفَارِس سَهْمَان» النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعاً لما تقدم وجوبه علينا، كقوله تعالى: ﴿فاسْعَوْاإلى ذِكْرِالله وَذَرُوا البَيْع﴾[2] فإنه تعالى لما أوجب علينا السعْي ونَهانَا عَن البيع علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب. قال: (الثالث الاجماع كتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث،

الإرث بامتزاج النسبين) أي الأبوي والأمي فان هذا التعليل مجمع عليه، وهذا هو الظاهر من عبارة المصنف وصرح به الجاربردي، وقال الفنري في شرح هذا المقام، أن المجمع عليه تعليل تقديم الأول على الثاني بعلة الامتزاج في النكاح، فيقاس على ذلك تقديمه عليه في الإرث، أقول لا يخفى ما فيه من البعد، ونبو كلام المتن عنه، ولو عكس لكان أقرب، وكأنه من الناسخ، فان قلت إذا كانت العلة مجمعاً عليها كان ذلك بمنزلة الإجماع على الفرع، فيلزم أن يكون فيه اختلاف وإثبات بالقياس، واللازم باطل. قلنا يتصور الخلاف إذا كان الإجماع ظنياً كالثابت بالآحاد والسكوتي، أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع ظنياً، أو يدعي الخصم معارضاً في الفرع، وبهذا ظهر ضعف ما زعم المراغي من أن وجود العلة فيهما إذا كان قطعياً لا يسوغ الخلاف، لأن مجرد ذلك لا يكفي في هذا، (الرابع) من الطرق (المناسبة) ويسمى أخاله لأنه بالنظر إلى الوصف يخال أنه علة أي يظن ذلك ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم، وحاصله أن يتعين في الأصل العلة بمجرد إبداء الملاءمة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره، كالاسكار للتحريم، فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الإسكار ملائما لشرع التحريم، وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص. كذا ذكر المحقق، قيل إبداء الملائمة إنما هو من ذات الوصف، فقوله من ذات الأصل من سهو القلم،

---

(١) المائدة آية ٨٩ .　　(٢) الجمعة آية ٩ .

بامتزاج النسيبين. الرابع المناسبة، المناسبُ ما يجلبُ للإنسانِ نفْعاً أو يدفع عنه ضرراً، وهو حقيقيّ دنيويّ ضروري كحفظ النَّفسِ بالقِصاص، والدَّين

أو مراده بالأصل الوصف على ما قيل أن العلة أصل في الفرع فرع في الأصل، قال الفاضل وظاهر قوله فإن النظر في المسكر الخ، أنه أراد بالأصل ما هو المتعارف، وقصد أن النظر في ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضي إلى تعيين العلة، فالمناسب لمقتضى ما ذكره هو الوصف المتعين عليته بمجرد إبداء المناسبة لا بنص وغيره، ويقال في الاصطلاح على ما هو أهم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته، كالقتل العمد العدوان فإنه وصف جامع للأوصاف المذكورة، إذ تحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه، وهو القصاص المقصود وهو بقاء النفوس، لأن العازم على القتل يرتدع إذاً بعقل القصاص، فتحفظ النفسان عن القتل، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1] قوله الظاهر احتراز عن الخفي، والمنضبط عن المضطرب، وقوله عقلاً عن الشبه، وإنما فسر المقصود لئلا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدي، فيلزم الدور. لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً، فلو عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور، وذكر الإمام في المحصول للمناسب تفسيرين، أحدهما ما اختاره المصنف وهو قوله (المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً) وفسر النفع والضر بما فسرنا به المصلحة والمفسدة، وثانيهما أنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء في العادات، كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه/ أي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم، فالمناسبة على الأول كون الوصف بحيث يقضي إلى جلب النفع أو دفع الضر، وعلى الثاني ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء

---

(١) البقرة ١٧٩.

بالقتالِ، والعقل بالزَّجْر عن المنكرات، والمال بالضَّمان، والنسبِ بالحدّ، على

في العادة، ثم قال التعريف الأول قول من يعلل الأحكام بالحكم، والمصالح، والثاني قول من يأباه، قيل كل منهما غير جامع إذ لا يصدق على القتل العمد العدوان أنه يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ولا أنه ملائم لأفعال العقلاء في العادات، مع أنه وصف مناسب لشرعية القصاص، وبهذا ظهر أن عد الخنجي مثل القتل العمد العدوان والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا أوصافاً مناسبة، بعد أن فسر المناسب بأول تفسير الامام بما لا يصح، والمصنف لما بينه على ذلك جعل المقاصد أنفسها أمثلة المناسب كما ستعرف لصدق التعريف عليها، ولا يخفى ما فيه لتصريحهم بأن المعنى بالمناسب الوصف اللهم إلا أن يدعي الاشتراك أو الاصطلاح الجديد، قال أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو مما لا يمكن إثباته في المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة عليّ، وأبو زيد نفسه قائل أيضاً بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة دون مقام النظر إذ العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله، (وهو) أي المناسب (حقيق دنيوي ضروري)، والمراد بالحقيقي ما لم يظهر بعد البحث حقيقة أنه غير مناسب والاقناعي مقابله، والدنيوي ما تعلق بمصلحة الدنيا ويقابله الأخروي وهو ما تعلق بمصلحة الآخرة، والضروري ما تكون المصلحة في محل الضرورة ويقابله المصلحي، والتحسيني، فإنَ الأول ما يكون في محل الحاجة لكن بحيث لم ينته إلى حد الضرورة والثاني ما لم يكن في محل الحاجة ولا في الضرورة ونظر الحقيق الدنيوي الضروري المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة، الأول (كحفظ النفس بالقصاص) أي لشرعيته بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ﴾[1] (و) الثاني كحفظ (الدين بالقتال) لشرعية المقاتلة مع أهل الحرب بقوله: ﴿قاتلوا الذينَ

---

(١) البقرة ١٧٨.

الزنـا ، ومصلحـي كنصـبِ الولي للصغير ، وتحسيني كتحـريمِ القـاذوراتِ ، وأخرويّ كتزكيةِ النّفسِ ، وإقناعي يظنّ مناسباً فيزول بالتأمّل فيه) ، أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة ، وتقدم منها شيآن وهما النص والايماء بأقسامها ، شرع في الثالث وهو الاجماع ، فاذا أجمعت الأمة على كون الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني ثبتت عليته له ، كاجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث هو امتزاج النسبين ، أي كونه من الأبوين ، وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه ، وتحمل النقل بجامع امتزاج النسبين ، (قوله الرابع) أي الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة ، ثم إن المصنف شرع في تعريف المناسب لأنه المقصود هنا ، ويعرف منه تعريف المناسبة ، والمناسب في اللغة هو الملائم ، واختلفوا في معناه الشرعي ، فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من

لا يؤمنون﴾[1] والزواجر عن الردة والبدع المفضية إلى الكفر ، وذلك لأنه إذا قوبل مع أهل الحرب امتنعوا عن بيضة الإسلام ، وإذا قتل المرتد وزجر المبتدع لم يرتد أحد بعد ، ولم يحدث في الدين بدعة فيبقي محفوظاً ، (و) الثالث كحفظ (العقل بالزجر عن المسكرات) أي للشرع والحد (و) الرابع مثل حفظ (المال) الذي به المعـاش (بـالضمان) أي لشرع الضمان والحد على الغـاصـب والسـابـق والمحارب أي قاطع الطريق ، (و) الخامس كحفظ (النسب بالحد) أي بشرعه ، (على الزنا) لأن المزاحمة على الإيضاع مفضية إلى الفساد ، والتقابل ، واختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع تعاهد الأولاد المنافي لبقاء النوع ، (و) حقيقي دنيوي (مصلحي كنصب الولي للصغير) كيلا تضيع حقوقه ، (وتحسيني) وهو على قسمين مـا يقـع لا على معـارضـة قـاعـدة معتبرة (كتحـريم) تنـاول (القاذورات) ، وثانيهما ما يقع على هذه المعارضة كالكتابة ، فانها وإن كانت مستحسنة عادة وشرعاً ، إلا أنها منافية لقاعدة عدم جواز بيع الرجل ماله بماله ،

---

(١) التوبة ٢٩.

ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة، وذكر الآمدي نحوه أيضاً، وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة، وهو بقاء الحياة، وإن شئت قلت دفع مضرة وهو التعدي، فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل، وفي التعريف نظر، لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه إليهما، حيث قالوا إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه، وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظنته، وقال الإمام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول أنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، وفيه نظر أيضاً، فإنهم

(و) حقيقي (أخروي كتزكية النفس) عن الرذائل بالرياضة وتهذيب الأخلاق، فان منفعتها في سعادة الآخرة، (وإقناعي) وهو ما (يظن) في باديء الرأي (مناسباً فيزول) ذلك الظن (بالتأمل)، وإمعان النظر (فيه)، والبحث عنه كما يحق فيظهر عدم مناسبته. كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها، وقياس الكلب عليه، ووجه التمسك بالمناسبة أن نجاسة الشيء تناسب إذلاله، ومقابلته بمال مناسب إعزازه، وبينهما منافاة. النجاسة يظن أولاً مناسبتها بين المنع. لكن بالتفتيش يزول ذلك الظن. إذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلاة معها، ولا مناسبة بين المنع من استصحابها في الصلاة وبين منع بنفسه. قوله ومصلحي وتحسيني عطف على ضروري، وقوله وأخروي عطف على دنيوي، وإقناعي عطف على حقيقي، وقسم البعض المناسب بحسب المقاصد التي شرع لها الأحكام على طريقة أخرى. حيث قال إنَّ ذلك ضربان ضروري وغير ضروري. الضرب الأول إما ضروري في أصله أو مكمل له، والأول أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية، والثاني كحد قليل المسكر وهو لا يزول العقل. وحفظه حاصل بتحريم المسكر. وتحريم القليل للكميل. لدعوة القليل إلى الكثير.

نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة، ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر، بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية، وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا، وقال المصنف المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، فجعل المقاصد أنفسها أوصافاً مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد، ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه، وليست هو الوصف المناسب لأن المناسب من أقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لأنها معلولة لا علة، وكذلك الردة وغيرها مما قلناه، (قوله وهو حقيقي إلى آخره) يعني أن المناسب إما حقيقي أو إقناعي. لأن مناسبته إن كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي وإلا فهو الاقناعي، والحقيقي إما دنيوي بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخروي بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة، والدنيوي إما ضروري أو مصلحي أو تحسيني. لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة فهو الضروري، وإلا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي، وإن كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني، فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس، أو الدين أو العقل أو المال، أو النسب، فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص، فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص، لأنه مقرر للحياة التي هي أجل المنافع، وأما الدين

ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه. والضرب الثاني إما حاجي أو غير حاجي. والأول إما حاجي في نفسه كالبيع والاجارة والقروض والمساقاة، فان المعاملة وإن ظنت أنها ضرورة فكل من هذه ليس بحيث، لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس، وإما مكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة، ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة لأنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح، فهو من مكملات مقصوده، والثاني وهو غير الحاجي ما لا حاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج، كسلب العبد أهلية

فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين، والمرتدين، فإن الحرية والردة مناسبة له، وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المنكرات، فانه مناسب له. وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل. وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا، وهذه الاشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس، التي لم تبح في ملة من الملل، وأما المصلحي فكنصب الولي على الصغيرة أي تمكينه من تزويجها، كما قال في المحصول، فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال، إلا أن الحاجة إليه حاصلة وهو تحصيل الكفؤ الذي لو فات لربما فات لا إلى بدل، وأما التحسيني فكتحريم القاذورات. فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها. حثاً للناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لأن شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار، وأما الأخروي فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس/ وهي تهذيب الأخلاق، ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات/ فان الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والتذلل، والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والعصبية. فاذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجنب المنهيات

الشهادة، وإن كان متديناً عدلاً يظن صدقه، فلو جعل من الشهادة لحصل منه ما يحصل من الشاهد، الحر من المصلحة، لكن سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة، ليكون الجري على المألوف من محاسن العادات من تقويض الأمر الأفضل إلى ما هو أكثر فضيلة دون الأدون، وإن كان كل منهما فما يمكنه القياس بما يقوم به الآخر كذا ذكر المحقق، (والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها) أي العلة المناسبة أي نوعها، (الشارع فيه) أي في الحكم يعني في نوعه (كالسكر في الحرمة)، فان السكر نوع من الوصف اعتبره الشارع في نوع من الحكم كالحرمة في الخمر، فلذا يقاس النبيذ على الخمر في الحرمة لعلة السكر/ هذا ولكن في جعل السكر مثال المناسب على ما يشعر به كلامه نظر/ لعدم صدق تعريف المناسب عليه/ على أنه جعل في التقسيم الأول حفظ العقل المناسب

حصلت لها السعادات الأخروية، وأما الاقناعي فمثل له في المحصول بتعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة. ثم يقيس عليه الكلب والخنزير، والمناسبة أن كونه نجساً يناسب إذلاله، ومقابلته بالمال في البيع إعزاز، والجمع بينها متناقض فهذا وإن كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة

لا السكر، (أو) يعتبر نوع العلة (في جنسه) أي الحكم (كامتزاج النسبين في التقديم)، أي تقديم الأخ من الأبوين على الأخ لأب فانه يقاس تقديم الأول على الآخر في النكاح، على تقديمه عليه في الإرث بجامع الامتزاج المذكور فانه وإن لم يثبت من الشارع اعتباره في التقديم في النكاح لكنه قد اعتبره في التقديم في الجملة/ كما في التقـديم في الإرث، ومطلـق التقديم جنس للتقـديمين، (أو بالعكس)، أي يعتبر جنس العلة في نوع الحكم، (كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة)، فانه يقاس سقوط الصلاة عن الحائض على سقوط ركعتي الصلاة من المسافر كركعتي الرباعية بجامح المشقة. فالمشقة المشتركة بين مشقتي الحيض والمسافة جنس لهما، وقد اعتبر في نوع الحكم، وهو سقوط الصلاة (أو) يعتبر (جنسه) أي جنس العلة المناسبة (في جنسه) أي الحكم (كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف، (والمظنة قد أقيمت مقام المظنون) في الشرع. كما أن الخلوة مع الأجنبية وهي مظنة الزنا أقيمت مقامه في الحرمة، فالحاصل أنه قيس وجوب الحد بالشرب من حيث أنه مظنة القذف على ثبوت حرمة الخلوة مع الأجنبية من حيث أنها مظنة الزنا، بجامع أن كلا منهما مظنة تصلح أن تقوم مقام المظنون. فالمظنة جنس لمظنتين، وقد اعتبره الشارع في الحكم في الجملة كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد. قال الفنري واعتبره الشارع في جنس الحكم، وهو وجوب الحد الذي هو جنس لحد الشرب وحد الزنا. أقول لا يخفى ما فيه على من كان له قلب أو ألقي السمع وهو شهيد. فهذه أربعة أقسام للمناسب الثابت عليته بحسب اعتباره نوعه في نوع الحكم. أو في جنسه. أو جنسه في نوعه أو في جنسه،

ليس كذلك/ لأن كونه نجساً معناه أنه لا يجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة، قال: (والمناسبة، تفيد العليّة إذا اعتبرها الشارعُ فيه كالسُّكر في الحرمة، أو في جنسهِ كامتزاج النَّسبين في التقديم، أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائضِ والمسافرِ في سُقوطِ الصلاةِ، أو جنسه في جنسه كإيجابِ حدّ القذفِ على

والأمثلة ما مر وذكر في غير هذا الكتاب في مثال الأول. تعليل الحدث بالملامسة، الثابت بالنص، وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع. وفي الثاني إثبات ولاية النكاح للأب على الصغيرة، كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر، وهو نوع اعتبر في مطلق الولاية التي هي جنس لنوعي التصرف بالإجماع، أو الإجماع على اعتباره في جنس ولاية المال إجماع على اعتباره في جنس الولاية، بخلاف اعتباره في ولاية الإنكاح، فإنه إنما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، حيث ثبتت الولاية معه في الجملة، وإن وقع الاختلاف في أنه للصغر أو البكارة أو لهما جميعاً، وفي الثالث جواز رخصة الجمع بمنع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج، فالحكم وهو رخصة الجمع نوع واحد، ووصف الحرج جنس يجمع الحاصل بالسفر، وهو خوف الضلال والانقطاع. والحاصل بالمطر وهو التأذي به، وهما نوعان وقد اعتبر جنسه في رخصة الجمع للنص والإجماع، على اعتبار الحرج ولو في الحج فيها، وأما اعتبار نوع الحرج كحرج السفر، مثلاً فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لا نص ولا إجماع على علية نفس حرج السفر، وفي الرابع وجوب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونها جناية عمد عدوان. فالحكم مطلق القصاص، وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف وغيرهما من القوى، والوصف جناية العمد العدوان، وإنه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر، لكن التحقيق أن اعتبار نفس القتل العمد العدوان في نفس القصاص في النفس ليس بالنص أو الإجماع، بل لمجرد ترتب الحكم على وفقه مما فيه خفاء، ووجهه أن

الشّارب لكون الشرب مَظَنّة القذْف/ والمظنَّةُ قد أقيمَت مُقام المظنون، لأنّ الاستقراء دلَّ على أن اللهَ سُبحانه شرَع أحكامهُ لمصالح العبادِ تفَضلاً وإحساناً فحيثُ ثبتَ حكم وهناك وصفٌ ولم يوجد غيرهُ ظُنَّ كونهُ علة وإن لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبرَه مالك) أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدها أن يلغيه الشارع أي يورد الفروع على عكسه فلا إشكال في أنه لا يجوز التعليل

لا نص ولا إجماع على أن العلّة ذلك وحده،أو مع قيد كونه بالمحدد، كذا ذكر الفاضل قوله (لأن الاستقراء) دليل على أن المناسب إذا كان معبراً على أحد الطرق المذكورة يفيد العلية في نظر المجتهد، وتقريره إن استقرأ الأحكام الشرعية، (دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً) عليهم، (وإحساناً) اليهم، فان العلماء تتبعوها فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها، فحكموا بأن شرعيتها للمصالح لكن لم يحكموا كالمعتزلة بوجوب ذلك عليه لما عرف من أنه لا يجب عليه شيء بل قالوا، بأن ذلك إنه هو تفضل منه وإحسان وإذا كان كذلك، (فحيث ثبت حكم) شرعي (وهناك وصف) مناسب (ولم يوجد) وصف صالح للعلية (غيره ظن كونه علة) لذلك الحكم لكون الأصل عدم غيره من الأوصاف الصالحة للعلية. وامتناع خلو الحكم عن العلة، فالمناسبة حينئذ تفيد علية الوصف في ظن المجتهد، والمظنون يجب العمل به قطعاً فيجب ترتيب الحكم على هذا الوصف وهو المطلوب، (وإن لم تعتبر) الشارع الوصف المناسب على أحد الاتحاد المذكورة، (وهو المناسب المرسل اعتبره مالك) مطلقاً، وعندنا هو على التفصيل كما سيجيء، ثم اعلم أن المناسب المرسل على ما صرح به المنتهي نوعان، ما علم إلغاؤه، وشرعاً وما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، الأول كائجاب الصوم على الملك الجاني على صوم رمضان بالوقاع، فإن كونه ملكاً لا يزجره إيجاب الاعتاق عن الإفطار لسهولة ذلك عليه، مناسب لإيجاب صوم شهرين عليه، مبالغة في زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم، لكن ذلك ملغى شرعياً، وإن أفتى به البعض في مثل هـذا الملـك/ إذ

به، ولهذا أهمله المصنف، وذلك كايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على المالك فانه وإن كان أبلغ في ردعه من العتق، لكن الشارع ألغاه بايجابه الإعتاق ابتداء، فلا يجوز اعتباره كما قلنا، وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك، الثاني أن يعتبره الشارع أي يورد الفروع على وفقه، وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومىء إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف : **أحدها** أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم، وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ، وإلى هذا أشار بقوله، إذا اعتبرها الشارع فيه اعتبر النوع في النوع، وإنما أهمل التصريح به لكونه يعلم مما بعده. واعلم أن المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل. ثم جعله هنا نفس السكر. وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لأن نفس السكر لا يصدق عليه انه جانب نفعاً ولا دافع ضرراً **الثاني** أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم، وإليه أشار بقوله أو في جنسه، وتقريره أن يعتبر الشارع النوع في الجنس، وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم. فان امتزاج النسبين وهو كونه أخاً من الأبوين نوع من الوصف. وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب فانه قدمه في التراث. وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح. والصلاة عليه. وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية. وإن خالفه في النوعية. إذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث، بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ

الخصال مرتبة في الكفارة إذ الأقدم العتق ثم الصوم ثم الإطعام، وهذا القسم مردود اتفاقاً، والافتاء المذكور مما لا يعتد به، وأما الثاني فنحن في باب الأدلة المختلف فيها، والمصنف خص المناسب المرسل بالقسم الثاني في الغاية القصوى وإليه يشير كلام الآمدي، وعلى هذا أجرى الكلام ههنا، وإلا فمالك لم يعتبر القسم الأول إذ.

والخمر . فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريمها نوعاً واحداً . الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم وإليه أشار بقوله أو بالعكس، وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء . فإن الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين، وإنما جعلنا الأول جنساً، والثاني نوعاً، لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد، الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم، أي قال رضي الله عنه في شارب الخمر: أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى فيكون عليه حد المفتري يعني القاذف، ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب، لا لكونه شرباً بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف، قياساً على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم، لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء، والمراد بالجنس هنا هو القريب . لأن اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ., ثم اعلم أن للجنسية مراتب. قال في المحصول فأعم أوصاف الأحكام كونه حكماً، ثم الحكم ينقسم إلى وجوب وغيره، والوجوب إلى عبادة وغيرها، والعبادة إلى صلاة، وغيرها، والصلاة إلى نافلة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف، فأعم الأوصاف كونه يناط به الحكم، ثم المناسب، ثم الضروري. (قوله لأن الاستقراء) هو متعلق بقوله يفيد العلية، وتقديره أن المناسبة في هذه الأقسام الأربعة تفيد العلية لأنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها

عدم اعتبارها اتفاقي، وفسره الإمام في المحصول بأنه وصف مناسب اعتبر جنسه في جنس الحكم، ولم يوجد ما يدل على اعتبار عينه في عينه وبالنظر إلى هذا التفسير قد تحير المراغي في هذا الموضوع، وظن سقوط شيء من المتن، وقد

مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان، لا على سبيل الحتم والوجوب خلافاً للمعتزلة، وحينئذ فحيث ثبت حكم في الصورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة لكون الأصل عدم غيره، وإذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى، وقال الإمام في المعالم إنه لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد، (قوله وإن لم تعتبر) هي بالتاء بنقطتين من فوق / لأنه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية، إذا اعتبرها الشارع فيه، وأشار بهذا إلى القسم الثالث وهو المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل، وفي اعتباره خلاف يأتي مبسوطاً في الكتاب الخامس إن شاء الله تعالى. قال الإمام وذلك إنما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفاً مصلحياً، وإلا فعموم كونه وصفاً مصلحياً مشهود له بالاعتبار ولأجل ما ذكره أعني الإمام عبر عن المناسب، المرسل بأنه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه، ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه، وهذا التفسير الذي فسر بأنه كلام المصنف للمرسل وهو أن لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه صرح به الآمدي وكذلك المصنف في الغاية القصوى، وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم الاعتبار ولا الإلغاء وإنما حملنا كلام المصنف على الأول لكونه مطابقاً. لكلامه في الغاية وموافقاً لما نقله عن مالك فان مالكاً لم يخالف في القسم الذي ألغاه الشارع. قال (والغريب ما أثَّرَ هو فيه ولمْ يؤثرْ جنسهُ في جنسه، كالطَّعم في الرِّبا والملائم ما أثرْ جنسهُ في جنسهِ أيضاً

عرفت استقامة الكلام بتفسير المصنف، قوله (والغريب) تقسيم للمناسب باعتبار آخر على ما ذكره الجاربردي، وهو أن المناسب أو غريب أو ملائم أو مؤثر فالمناسب الغريب، (ما أثر هو فيه) أي نوعه في نوع الحكم، (ولم يؤثر جنسه في

والمؤثِّرْ ما أثرْ جنسهفيه. مسألة المناسبة تبْطل بالمعارضَةِ، لأنَّ الفِعْل وإنْ تضمَّن

جنسه كالطعم في الربا)، فان نوع الطعم وهو الافتيات مؤثر في ربوبية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوبية سائر المطعومات كالخضروات، كذا ذكر الفنري. أقول هذا إنما يصح على قول مالك دون الشافعي، فالأقرب أن يقال معناه أن نوع الوصف كالطعم مؤثر في نوع الحكم كحرمة الربا أو جنسه، كالانتفاع مثلا غير مؤثر في جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة، (والملائم ما أثر جنسه في جنسه أيضاً)، كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان فانه مؤثر في وجوب القصاص، وكذا جنس الجناية معتبر في جنس العقوبة، (والمؤثر ما أثر جنسه فيه) أي في جنس الحكم لا نوعه في نوعه، ومثاله قد مر في أمثلة المناسبات الأربعة، ولم يذكر ما لم يؤثر نوعه في نوعه، ولا جنسه في جنسه لكونه مردوداً، كذا ذكر الجاربردي وشرحه الخنجي نظراً إلى ظاهر العبارة، بأن المؤثر هو ما اعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة في إسقاط الصلاة، واختار الفنري في ما في المحصول من أنه الوصف المؤثر في جنس الحكم، وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ، فلعله كان هكذا والمؤثر ما أثر في جنسه، والحق أن المؤثر هو الذي ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم بنص أو إجماع على ما نص عليه الاستاذ والآمدي والمدقق وغيرهم، وإن الغريب قسمان. الأول ما اعتبر فيه خصوص الوصف في خصوص الحكم فقط .لكن لا بنص ولا إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط، وهو ثبوته معه في المحل كاعتبار الاسكار في تحريم الخمر .على تقدير عدم النص المومى إلى العلية، وعدم ظهور اعتبار نوعه في جنس الحكم ولا بالعكس، ولا جنسه في جنسه، والثاني ما اعتبر جنسه في جنسه فقط ولا نص ولا إجماع، والملائم ما اعتبر نوعه في نوعه لكن لا بنص ولا إجماع مع اعتبار جنسه، كذا (ذكر) ذكر الآمدي والمذكور في المختصر، وشرح المحقق أن الملائم ما لم يعتبر نوعه في نوع الحكم بالنص أو الإجماع، بل يترتب الحكم على وفقه فقط .لكن بشرط أن يثبت بأحدهما اعتباره في جنسه، أو بالعكس» أو جنسه في جنسه،

ضرَراً أزْيد من نفعه. ولا يصير نفعه غيْرَ نفْع لكن يَنْدفع مقْتضاه)، أقول هذا تقسيم للقسم الأول وهو المناسب الذي علم اعتباره، وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه إلى الغريب والملائم والمؤثر. والمناسب الغريب هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم، ولم يؤثر جنسه في جنسه، وسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره. ومثاله الطعم في الربا، فان نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا، وليس جنسه مؤثراً في جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع المحرمة. والملائم هو ما أثر جنسه في جنسه، كما أثر نوعه في نوعه، كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص، فان نوعه مؤثر في وجوب القصاص، وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة، قال الآمدي وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فمختلف فيه. والمؤثر هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط الصلاة مع ما مر. هكذا ذكره المصنف. وهو خلاف

وإن لم يثبت فهو الغريب، وما لم يعتبر نوعه في نوع الحكم لا بنص ولا إجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل، وهو إما معلوم الالغاء أولا، والثاني إما من المعلوم اعتبار نوعه في جنس الحكم أولا، والأول مع الأخير مردود اتفاقاً. والوصف مختلف فيه. (مسألة ـ المناسبة لا تبطل بالمعارضة)، يعني إذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع لكن يلزم منه ضرر أيضاً، فتعارض النفع والضرر لا تبطل مناسبته للحكم عن المختار، (لأن الفعل) الواقع على وفق المناسبة إن تضمن ضرراً أقل من نفعه لا تبطل المناسبة، وإلا لزم إبطال المرجوح الراجح، وإن تضمن ضرراً مساوياً لم يبطل، أيضاً امتناع إبطال أحد المتساويين الآخر، وإن كان الضرر أزيد من النفع فكذلك. لأن الفعل (وإن كان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع)، لاستحالة الانقلاب (لكن يندفع مقتضاه)، أي مقتضى المنع لكونه مرجوحاً، وعدم ترتب الحكم على الوصف المتضمن للنفع لمعارض الضرر، لا يقدح في مناسبته للحكم. ولا في عليته، لما

ما في أصلية الحاصل والمحصول، فأما المحصول ففيه قبيل الكلام على المشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه في بعض الحكم، قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم إيضاحه، وهذا عكس ما ذكره المصنف، وأما الحاصل ففيه في الموضع المذكور أيضاً أن المؤثر هو ما أثر جنس في جنس الحكم، والظاهر أنه اشتبه عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له، وقد خالف ابن الحاجب أيضاً هذا التقسيم، فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع إن كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه علة أو بقيام الإجماع عليه فهو المؤثر . وإن كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر إن اعتبر عينه في جنس للحكم، أو بالعكس، أو جنسه في جنسه، فهو الملائم . وإن اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب . وإذا علمت هذا علمت أنه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملائم . وموافق له في الغريب، وأما الآمدي فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف، وتفسيره للمؤثرات موافق لتفسير ابن الحاجب. واعلم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة . لأنه إما أن يؤثر نوعه، أو جنسه، أو كلاهما في نوع الحكم، أو جنسه، أو كليهما، قال الآمدي: والواقع من هذه الأقسام

سيجيء من أن النقض مع المانع غير قادح في العلية، وإنما اقتصر على الشق الأخير. لأن عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم عدم بطلانها على التقديرين الأولين، ومختار المدقق بطلان المناسبة بالمعارضة. لأن العقل قاض بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها، ومن قال العاقل مع هذا ربح مثل ما تخسر، أو أقل منه لم يقبل، وعلل بأنه لا ربح حينئذ، ولو فعل لعد خارجاً عن تصرفات العقلاء. (الخامس) من طرق العلة (الشبه)، ذكر المحقق أن الوصف إن علم مناسبته بالنظر إليه فهو المناسب، وإلا فان اعتبره الشارع في بعض الأحكام والتفت إليه فهو الشبه، وإلا فالطرد قال القاضي، وتحقيق كونه من الطرق أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن عليته كذلك قد يكون شبيهاً فيفيد ظناً بالعلية، وقد تنازع في إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته شيء من مسالك

خمسة / ذكر في الكتاب ألقاباً ثلاثة منها . وبقي منها قسمان سبق مثالها لم يتعرض للقبها . أحدهما . أن يكون جنس الوصف مؤثراً في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة في مظنونها على من سبق إيضاحه، وتمثيله بشرب الخمر . قال في الأحكام، وهو من جنس المناسب الغريب . والثاني أن يكون نوع الوصف نقله عنه، (قوله، مسألة الخ) اعلم أن الوصف إذا كان مشتملا على مصلحة لمشروعية الحكم، وعلى مفسدة تقتضي عدم مشروعيته، فهل يكون تضمنه للمفسدة موجباً لبطلان مناسبته للحكم أم لا ، فيه مذهبان حكاهما في الأحكام من غير ترجيح . أحدهما وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل، إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة، والثاني لا تبطل وهو اختيار الإمام وأتباعه، واستدل المصنف عليه بأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق، وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب، غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحاً . قال: (الخامس ـ الشبَه قال القاضي المقارنُ للحُكم إن ناسَبهُ بالذَّاتِ كالسُّكْر للحُرْمَةِ فهوَ المناسبُ، أوْ بالتَّبَع كالطَّهارةِ لاشتراط النية فهو

العلة من إجماع أو نص أو شبه، إلا أنه لا يثبت لمجرد المناسبة، ولا يخرج عن كونه شبيهاً إلى كونه مناسباً مع ما بينهما من التقابل. اللهم إلا إذا كان الوصف شبيهاً في بادىء الرأي ثم تثبت عليه بأن يتأمل فيبين له مناسبة، (قال القاضي) الوصف (المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للمحرمة) في قياس النبيذ على الخمر لمناسبة زوال العقل بالذات للتحريم (فهو المناسب) المقبول اتفاقاً (أو) ناسب الوصف الحكم (بالتبع) بأن لا يناسب بنفسه بل يقتضي أمراً مناسباً للحكم، (كالطهارة لاشتراط النية) في قياس الوضوء على التيمم، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، وإلا اشترطت وذلك أن الوصف المجامع لوصف آخر، إذا تردد بها الفرد بين أصلين يشاركها في الجامع، إلا أنه يشارك أحدهما في أوصاف أكثر إلحاقه به شبها. كالنفسية والمالية في العبد المقتول فإنه

الشَّبَه، وإنْ لمْ يُناسب فهو الطَّرْدُ . كبناء القَنْطرةِ للتطْهير . وقيلَ ما لمْ يناسبْ إنْ عُلم اعتبارُ جنْسهِ القَريبِ فهُو الشَّبَـه . وإلاّ الطَّـرد . واعتبرَ الشـافعـي المُشابهة في الحُكم . وابنُ عُلَيْة في الصورة. والإمامُ ما يظنُّ استلزامهُ ولمْ يَعتبر القاضي مُطلقاً . لنا أنَّه يفيد ظن وجود العلَّة فيَثبت الحكم . قال ما ليسَ بمناسب فهو مَرْدودٌ بالإجماع . قلنا ممنوعٌ)، أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه . واختلفوا في تعريفه . فقال بعضهم، وهو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فهو دون المناسب، وفرق الطردي . ولأجل شبهه بكل منهما سمي الشبه، ومثاله قول الشافعي في إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث . فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة، وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف، يوهم اشتمالها على

يتردد بها بين الحر والفرس. وهو بالحر أشبه مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر، وحاصله تعارض مناسبتين يرجح أحداهما وليس من الشبه المقصود في شيء كذا ذكر المحقق، (و) اعتبر (الإمام ما يظن استلزامه) للحكم، يعني متى حصلت المشابهة في شيء يظنْ أنه مستلزم للحكم، بأن يظن أنه علة أو مستلزم لها/ صح القياس صورية كانت المشابهة أو حكمية وإلا فلا، (ولم يعتبر القاضي) الشبه (مطلقاً)، ذاهباً إلى أنه ليس من مسالك العلة أصلا، (لنا) على كونه طريقاً العلية أنه يفيد ظن وجود العلة)، أما على التفسير الأول فلا قضاء ما هو مناسب للحكم، وأما على التفسير الثاني فلأنه لما ثبت تأثير جنسه في جنسه، ولم يكن غيره من الأوصاف أصلح منه في العلية، ولم يكن للحكم الثابت قبوله بد من العلة، غلب على الظن إسناد الحكم إليه، (فيثبت الحكم) به، (قال) القاضي الوصف حيث يتحقق الشبه ليس بمناسب، وإلا لكان المناسب المجمع على قبوله، و(ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع)، لأنه طرد، (قلنا) إن أريد المناسبة بالذات

المناسب، وهذا القول نقله الآمدي عن أكثر المحققين . قال وهو الأقرب إلى قواعد الأصول ولم يذكره المصنف، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات . فهو المسمى بالمناسب . كالسكر مع التحريم . وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع . أي بالاستلزام فهو الشبه . كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية . وإلا لاشترطت في الطهارة عن النجس . لكن تناسبه من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية، وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد، كاستدلال المالكي مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله إنه مائع . تبنى القنطرة على جنسه . فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر . فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له، وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه . وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد، ومثله بعضهم بايجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم . فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر . لأن وجوبه في مقابلة الوطء . إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم، ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر في التحريم، والحكم جنس له . فعلينا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع، وهذا هو المعبر بقياس الدلالة . وقد فسروه بأنه الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم، ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس مناسباً وعلم اعتبار جنسه القريب

سلمنا أنه ليس بمناسب/ لكن كونه مردوداً بالإجماع (ممنوع)، ولا نسلم أنه طرد، وإنما يصح لو لم يناسب بوجه من الوجوه، وهو ممنوع بل يناسبه بالتبع، أو باعتبار جنسه في جنسه كما مر، وإن أريد المناسبة في الجملة فلا نسلم أنه ليس بمناسب قوله، وإلا لكان مجمعاً على قبوله/. قلنا: لا نسلم وإنما يصح لو ناسب

في جنس الحكم القريب، ولم يرجح الإمام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً، واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد. ذكره جماعة، والتعبير المشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء، وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثاني، (قوله: واعتبر الشافعي الخ) هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الأشياء، وأدخله المصنف في مسألة قياس الشبه لأن فيه مناسبة له، وحاصله أنه إذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة، فان الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل، وإن زادت على الدية، والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى، واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على الدية، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد، ولهذا أوجب أحمد التشهد الأول كالثاني ./ ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالأول . وقال الإمام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيم يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقاً سواء كان في الصورة أو الحكم، وقال القاضي أبو بكر لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقاً . ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشياء، وقد أخذ الشارحون ظاهره فصرحوا به . وليس كذلك . فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الأشياء ليس فيه خلاف، لأنه متردد بين قياسين مناسبين. ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما . ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس. وذكر في البرهان قريباً منه أيضاً . وكلام المحصول لا يرد عليه شيء . فإنه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة، ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير المشبه . قال واعلم

بالذات، بحدوث الطريق (السادس الدوران)، ويسمى الطرد والعكس، (وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه)، (ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الاسكار، وزوالها عند زواله، كما إذا صار خلا، ويسمى

أن الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشياء . وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصلين إلى آخر ما قال، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل إشارة إلى وقوع الفرع بين أصلين، (قوله لنا) أي الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة . أما على التفسير الأول من تفسيري المصنف فلأنه مستلزم للعلة، وأما على التفسير الثاني فلأنه لما ثبت أن الحكم لابد له من علة، ورأينا تأثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الأوصاف . كأن ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره . وإذا ثبت إفادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة، احتج القاضي بأن الشبه ليس بمناسب، وما ليس بمناسب فهو مردود فإن كان مستلزماً له فليس مردوداً بالاتفاق بل هو حجة عندنا . وهو أول المسألة. قال: (السادس الدوران وهُو أن يَحدُث الحُكمُ بحدوث وصف، ويَنْعدم بعَدمه، وهُو يُفيد ظناً، وقيلَ قطعاً، وقيل لا قَطعاً، وقيل ولا ظنّاً، لنا أنْ الحْادثَ له علة . وغيْر المُدار لَيْس بعلة، لأنه إنْ وُجدَ قبْله فليس بعلَّة التَّخلُّف . وإلا فالأصْل عدمُه. وأيضاً عُليَّة بعْض المُدارات مَع التّخلُّف في

الوصف مداراً والحكم دائراً، (وهو) أي الدوران بمجرده (يفيد ظناً) بعلية الوصف وهو مختار الأكثر، (وقيل) يفيد (قطعاً) بذلك وهو قول المعتزلة. (وقيل لا) يفيد (قطعاً، وقيل لا ظناً)، بل الدوران المراد به المعنى المذكور مع صلاحية العلية، بمعنى ظهور مناسبة ما يفيد ظن العلية، إذ لا خفاء في أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدماً حصل ظن العلية، بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر، فإنها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله، ومع ذلك فليس بعلة قطعاً. ولأن الدوران بالمعنى الذي ذكرتم يصدق على تلازم المتضايقين، ثبوتاً وانتفاء مع القطع بعدم العلية، (لنا) على المختار (أن) الحكم (الحادث له علة) البتة، إما لحدوثه أو لكون الأحكام تابعة لمصالح، (وغير المدار ليس بعلة .لأنه (أي غير

شيءٍ من الصُّورِ . لا تجْتمع مع عَدم عليَّة بعْضها . لأنّ ماهيَّة الدّوران، إما أن تدُلّ على عليَّة المُدارِ فيلزمَ عليَّة هذه المَدارات . أو لا تدلَّ فيلزم عدمَ

المدار (إن وجد قبله) أي الحكم (فليس بعلة للتخلف)، أي تخلف ما فرض معلولة وهو الحكم عنه، (وإلا) أي وإن لم يوجد قبل الحكم (فالأصل عدمه)، إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان .فيكون عند حصوله الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً. فلا يكون علة لامتناع حدوث المعلول مع عدم العلة .وإذا لم يكن بد من العلة ولم يكن غير المدار علة ظن كونه علة فأفاد الدوران ظن العلية .قال الفنري وفيه نظر .أقول ولعل وجهه أنا لا نسلم أن غير المدار إن وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف .لجواز أن يكون التخلف لمانع وهو غير قادح في العلية .بل ذا إنما ينافي العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع، (وأيضاً علية بعض المدارات مع التخلف) أي تخلف الدائر عنه (في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها)، أي المدارات كالذي لم يتخلف الدائر عنه، (لأن ماهية الدوران إما أن تدل على علية المدار) للدائر، (فيلزم علية هذه المدارات) التي لم يتخلف الدائر عنها في شيء من الصور الدليل الدال على عليتها .كما تلزم علية المدارات المتخلف عنها الدائر، (أو) الماهية (لا تدل) على علية المدار (فيلزم عدم علية تلك) أي المدارات التي تخلف عنها الدائر (للتخلف) الدال على عدم العلية. (السالم عن المعارض) وهو دلالة ماهية الدوران على العلية .قال الجاربردي وإن لم تدل الماهية يلزم ألا يكون شيء من المدارات علة للتخلف .أقول ينبغي أن يحمل على أنه لا يكون شيء من المدارات المتخلف عنها علة للتخلف وإلا لم يستقم على ما لا يخفى، (والأول) أي علية بعض المدارات مع التخلف (ثابت) كما في التنابز بالألقاب الدائر معه الغضب وجوداً أو عدماً، وفي شرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لأنه قد يتخلف الغضب عن الأول، والإسهال عن الثاني مع علية كل منهما، (فانتفى الثاني) وهو عدم علية بعض المدارات فيثبت علية جميعها .وحاصل الدليل التمسك بقياس استثنائي مركب مع منفصلة مانعة الجمع،

عليَّة تلكَ للتَّخلُّفِ السَّالِمِ عَنِ المُعارِض. والأوّل ثابتٌ فانْتفى

ووضع المقدم لينتج رفع التالي فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم/ وصورته أن يقال إما أن تثبت علية بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم علية بعض آخر، لكن علية البعض الأول ثابتة فيلزم انتفاء عدم علية البعض الآخر. فتثبت عليه ويلزم عليه الجميع، (وعورض) هذا الدليل (بمثله) وقيل عدم علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع علية بعض آخر. لأن ماهية الدوران إن دلت على العلية كان البعض الأول عله فالكل علة، وإن لم يدل كان البعض الآخر غير علة بالأصل. فلا يكون شيء منها علة، والأول وهو عدم علية البعض. الأول ثابت كما في الاتفاقيات فانتفى الثاني وهو علية بعض المدارات، (وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض)، وحينئذ نختار أن الدوران يدل على العلية. ولا نسلم علية تلك المدارات المتخلف عنها الدائر وإن وجد الدليل على عليتها لوجود المعارض وهو التخلف فلاتتم المعارضة. كذا ذكر الفنري أقول يقال عليه يلزم علية تلك المدارات لوجود الدليل وعدم المعارض/. إذ التخلف لا يصلح معارضاً. إلا لو لم يتم قولكم. والأول ثابت كما في التنايز وشرب السقمونيا، وأيضاً قد سبق أن التخلف لمانع غير مناف العلية. فلا يصح معارضاً لما يدل عليها. على أنه يمكن التقرير على وجه لا يتأتى عليه هذا الجواب. وهو أن علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعض يعين ما ذكرتم، والثاني ثابت كما في الجزء الأخير للعلة مع المعلول والمتضايقين فانتفى الأول فلا يكون شيء منها علة، والمراغي جعل قوله وأجيب مرة جواباً عن الوجه الأول، ووجهه ما ذكرنا في تقرير نظر الفنري، وأخرى عن الوجه الثاني. أقول تقريره أنا نختار عدم دلالة ماهية الدوران على العلية. قوله فيلزم عدم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر، للتخلف عن العلة التي هي في الحقيقة إمارة، فلا يلزم عدم العلية، أو يختار دلالة الماهية على العلية. قال فيلزم علية المدارات الغير المختلف عنها الدائر. قلنا لا نسلم لجواز أن يكون ثمة ما يدل قطعاً على عدم العلية كما في الجزء الأخير

الثَّاني . وعورضَ بمثْله. وأجيبَ بأنَّ المدْلول قد لا يَثبتُ لِمُعارض، قيل الطَّرْد لا يؤثِّر والعكْسُ لَمْ يُعْتبر. قلنا يكون للمْجموع ما ليْسَ لأجزائهِ)، أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدي وابن الحاجب الطرد والعكس. وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف، وانعدامه بعدمه، وذلك الوصف يسمى مداراً، والحكم يسمى دائراً ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب. فإنه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحاً، وعند حدوثه حدثت الحرمة. وقد يكون محلين كالطعم في تحريم الربا. فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربوياً، ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربوياً. وأراد المصنف بحدوث الأحكام حدوث تعلقاتها، وأما ذواتها فهي قديمة، كما تقدم تعبيره

للعلة. فيتخلف مدلول الدوران المعارض. وشنعه الفنري بأن ذلك تحير منه في تطبيق قوله، وأجيب على المتن وأن سبب ذلك سقوط لفظ «وعورض بمثله» عن النسخة الواقعة إليه. أقول الحق أنه لا بدَّ في أن يجعل. وأجيب جواباً عن الوجه الثاني أيضاً فيكون ثمة جوابان أحدهما بالمعارضة، والثاني بالحل. وقدر الخنجي المعارضة بأن عدم علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع علية بعض. لأن الماهية إن لم تدل على العلة لزم عدم علية ذلك البعض للتخلف السالم عن المعارضة. وإن دلت لزم عليته، والأول ثابت فانتفى الثاني، ولا خفاء أنه لم يبين في الشق الأول ثبوت أحد الأمرين. ولا يلزم منه عدم اجتماعهما مع أنه هو المقصود بالبيان إذ ذاك. إنما يثبت ببيان انتفاء أحدهما، وبين الجاربردي المعارضة بأن عدم علية البعض مع علية بعض لا يجتمعان. لأن الماهية إن دلت على العلية لزم علية الجميع، وإن لم تدل لزم أن لا يكون شيء من المدار علة عملا بالأصل السالم عن المعارض، والأول ثابت كما في مثل المتضايفين وغيره فانتفى الثاني، وتقرير الجواب أنا لا نسلم أن الدوران إن دل عليه لزم عليه كل مدار، لأن دلالته عليها ظنية، والمدلول قد يتخلف عن الدليل الظني المعارض، ثم قال ويحتمل وجهاً آخر وهو أن الترجيح

بقوله بحدوث، وبقوله بعدمه، يقتضي أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث والعدم . فإن الياء دالة على التعليل . وقد صرح الغزالي في المستصفى وفي شفاء العليل بذلك، فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم، وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت، والعدم مع العدم فليس بعلة، واعترض عليه الإمام فخر الدين في الرسالة النهائية، بأن قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة له . فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم . وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف . لا جرم أن الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، لكنه ينتقض بالمتضايقين كالبنوة والأبوة . فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران . لأن الدوران يفيد العلية كما سيأتي، وأحد المتضايقين ليس علة للآخر . لأن العلة متقدمة على المعلول . والمضافان معاً، واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العلية أم لا . فقال الإمام والمصنف إنه يفيد التعليل ظناً، وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعاً، وقال بعضهم لا يفيدنا أصلا لا قطعاً ولا ظناً. واختاره الآمدي وابن

معنا/ فان قولكم بعدم ع لية شيء من المدار مع مقارنة الحكم في بعض الصور إثبات الحكم بلا علة، إذ المفروض أن الأصل عدم علة أخرى وهو فاسد، بخلاف ما ذكرنا من دلالة الدوران على العلية، فان غايته تخلف المدلول من الدليل وهو جائز لمعارض، أقول الأول لا خفاء في صلوحه جواباً عن أصل الاستدلال كما مر، والثاني دليل مستقبل لا ترجيح لأحد الدليلين على الآخر إلا إذا ثبت صحة الترجيح بكثرة الأدلة، كما استدل على مذهب الخصم، و(قيل الطرد لا يؤثر) في إفادة العلية وفاقاً، (والعكس لم يعتبر) في العلل الشرعية، إذا لم يعتبر في العلة أن يلزم من انتفائها انتفاء المعلول، لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتى فلا شيء منها دل على العلية، والدوران مركب منها فلا يفيدها، (قلنا) لا يلزم من عدم دلالة كل منها بانفراده على العلية عدم دلالة المجموع المركب عليها، إذ قد (يكون للمجموع ما ليس لأجزائه)، كما في الحبل المؤلف من الشعرات/ والخبر المتواتر المركب من الآحاد وأيضاً الاتفاق عدم تأثير الطرد ممنوع. الطريق.

الحاجب . وكلام المحصول في الأفعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه، (قوله لنا) أي الدليل على ما قلنا من وجهين. أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حدثاً، وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة . فعلته إما الوصف المدار أو غيره، لا جائز أن يكون غير المدار وهو العلة لأن ذلك الغير إن كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له، وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه على العدم، وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى، الثاني ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل . أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صورة لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر، لأن ماهية الدوران من حيث هي إما أن تدل على علية المدار للدائر أولا، فان دلت فيلزم علية هذه المدارات التي هي فرضنا عدم عليتها . لأنه حيث وجه الدوران وجد عليه المدار، للدائر . فلا تجتمع علية المدارات مع عدم علية بعضها، وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر . فيلزم عدم علية تلك المدارات . أي التي فرضنا عليتها، وتخلف عنها الدائرة في شيء من صورها لوجود المقتضي لعدم العلية، وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض، وهو دلالة ماهية الدوران على العلية . فإن دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي عليّة الدوران والتخلف يقتضي عدم عليته، فبينهما تعارض . فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها . والأولى وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق . لأن شرب السقمونيا علة الإسهال مع تخلف الاسهال في بعض الأمكنة بالنسبة إلى بعض الأشخاص . وإذا ثبت الأول انتفى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدائر، ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعى . وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلة، (وقوله وعورض) أي

عارض الخصم هذا الدليل بمثله، وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال عليَّة بعض المدارات مع التخلف إلخ، إلا أنا نبذل قولهم والأول ثابت فينتفي الثاني بقولنا، والثاني ثابت كالمتضايفين فينتفي الأول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده، وأجاب المصنف أن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا، وذلك لأنه يلزم مما قلناه، وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور . أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول . فإنه يجوز أن يتخلف المدلول المانع، ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل . وهو غير معقول، (قوله قبل الطرد) أي احتج من قال أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً بأن الدوران مركب من الطرد، وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره، والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره، والطرد لا يؤثر في إفادة العلية، لأن الطرد معناه سلامته مع الانتقاض . وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية، لا توجب انتفاء كل مبطل . والعكس غير معتبر في العلل

(السابع التقسيم) وهو نوعان: لأنه إن كان منحصراً بين النفي والإثبات فهو التقسيم. (الحاصر) وإلا فالسبر الغير الحاصر، الأول إنما يفيد القطع بالمطلوب إذا كان الحصر، وإبطال غير المطلوب قطعيين فيكون حجة في العقليات والشرعيات. مثال الشرعي (كقولنا ولاية الإجبار) معللة بالبكارة، لأنها (إما أن لا تعلل) بشيء، (أو تعلل بالبكارة. أو الصغر أو غيرهما، والكل) أي جميع الأقسام (باطل سوى) القسم (الثاني، فالأول) وهو أن لا يعلل بشيء، (والرابع) وهو أن يعلل بغيرهما باطلان، (للإجماع) على التعليل وعلى أن غيرهما ليس بعلة للولاية، (والثالث) وهو التعليل بالصغر باطل لأنها لو عللت به لثبتت الولاية على البنت الصغيرة/ واللازم باطل. (لقوله عليه الصلاة والسلام: «الثيِّبُ أحَقُّ بنَفْسِها، مِنْ وَلِيِّهَا» وإذا بطلت الأقسام سوى الثاني ثبتت عليه وهو المطلوب، (و) الثاني وهو (السبر غير الحاصر) حجة في الشرعيات فقط إذ لا يفيد القطع،

الشرعية على الصحيح، لأن عدم العلة مع وجود المعلول لعلة أخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة . لجواز أن يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث . وأجاب المصنف بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما . فإن يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء، كأجزاء العلة . فإن كلا منهما منفرداً غير مؤثر . ومجموعها مؤثر . قال: (السابع التقسيم الحاضر كقولنا ولايةُ الاجْبارِ . إمّا أنْ لا تعلل أو تعلّل بالبكارة . أو الصِّغر أو غيرهما . والكلُّ باطلٌ سوى الثاني . فالأوّل والرابعُ للاجماع . والثالث لقوله عليه الصلاةُ والسلام (الثَّيب أحقُّ بنفسها) والسَّبر غير الحاصرِ . مثل . أن تقول علة حرمةِ الرِّبا إمَّا الطُّعم . أو الكيل . أو القُوت) فإن قيلَ لا علّة لها أو العلّة غيْرها . قلنا قد بيّنّا أنّ الغالبَ على الأحكامِ تعْليلُها، والأصلُ عَدم غيرها)، أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر، والتقسيم الذي ليس بحاصر، ويعبر عنهما بالسير والتقسيم، ومعناه أن الباحث على العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها، بأن يقول علة هذا

(مثل أن تقول علة حرمة الربا) في البر (إما الطّعم أو الكيل أو القوت)، والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به، في محصول الإمام، وهذا إذا لم يتعرض للإجماع على تعليل حرمة الربا فيه، وعلى حصر العلل في الأقسام، وإلا لكان تقسيماً حاصراً، (فإن قيل) على السبر لا نسلم أن حرمة الربا معللة لجواز أن يكون من الأحكام الغير المعللة، ولو سلم فيجوز أن تكون العلة غير المذكورات، وهذا معنى قوله (لا علة لها) أي لحرمة الربا (أو العلة غيرها) أي المذكورات، (قلنا) جواباً عن الأول (قد بينا) في باب المناسبة، (أن الغالب على الأحكام) الشرعية (تعليلها) بالحكم والمصالح، فظن تعليلها أغلب من عدم تعليلها، (و) من الثاني أن (الأصلي عدم) علة أخرى (غيرها) أي غير المذكورات هذا، والحق أن كلا من القسمين يسمى السبر، والتقسيم إذ هو عبارة عن حصر

الحكم إما هذه الصفة وإما هذه يسبر كل واحدة منها، أي يختبره ويلغي بعضها بطريقة، فيتعين الباقي للعلية، فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا، والتقسيم، وقولنا العلة إما كذا وإما كذا، فكان الأولى أن يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدماً في الخارج، فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائراً بين النفي والإثبات، كقول الشافعي مثلا ولاية الإجبار على النكاح إما أن لا تعلل بعلة أصلا أو تعلل، وعلى التقدير الثاني فإما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثاني، وهو التعليل بالبكارة، فأما الأول وهو أن تكون معللة والرابع، وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع، وأما الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر لتثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل، لقوله عليه الصلاة والسلام «الثيب أحق بنفسها»،وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام، وإبطال غير المطلوب قطعياً، وذلك قليل في الشرعيات، وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن، وأما التقسيم الذي ليس بحاصر فهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر تنبيهاً على جواز إطلاق كل واحد من السبر، والتقسيم على كل واحد من القسمين، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن، فلا

الأوصاف المتعددة في الأصل الصالحة للعلية في عدد بمعنى ادعاء عدم وصف آخر صالح في الأصل ثم إبطال بعضها، وهو ما سوى المدعي عليته واحداً كان أو أكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفي والإثبات أو لا، ولا خفاء في تحقيق هذا المعنى في القسمين، ثم التحقيق أن الحصر محصل التقسيم. والإبطال محصل السبر، وإن معنى الإبطال، وإن كان بيان عدم صلوح البعض للعلية لكنه لا ينافي ما فرض من أن الأوصاف كلها صالحة لها لأن هذا إنما هو بالنسبة إلى باديء الرأي، وذلك إنما هو بعد النظر والتأمل، ثم ههنا بحثان الأول أنه إذا منع الحصر فيما لم يردد بينهما كفى أن يقول إني بحثت فلم أجد

يكون حجة في العقليات بل الشرعيات فقط، كقولنا علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيلي أو القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره، فتعين الطعم وهو المطلوب، قال في المحصول وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الأقسام، فإن تعرض لذلك كان قطعياً، (قوله فان قيل) أي أورد على الاستدلال بالسبر غير الحاصر، فقيل لا نسلم أن تحريم الربا معلن، فإن من الأحكام ما لا علة له، بدليل أن علية العلة غير معللة، وإلا لزم التسلسل، سلمنا فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث، فانكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها، وأجاب المصنف عن الأول بأنا بينا في باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعليلها بالصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن

سواها ويصدق في ذلك لأنه عدل متدين وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لأن الغالب أنه لو كان لما خفي عليه، أو يقول الأصل عدم الغير فإنه بذلك تحصل الظن المطلوب، وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث، ووجده ولم يذكره، ترويجاً لكلامه، وإن لم يجد فلا يدل على عدمه. الثاني: إن للمعترض أن يقول هناك وصف آخر ككون البر جزء قوت في المثال المذكور، وحينئذ يلزم المستدل إبطاله، وإلا لم يثبت مدعاه وهو الحصر ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة فيلزم إقامة الدليل عليها دون الانقطاع، إذ ليس كل منع قطعاً، وقيل: ينقطع لظهور بطلان مدعاه، وهو الحصر، والحق أنه إذا أبطله فقد سلم حصره، وله أن يقول هذا مما علمت في باديء الرأي أنه لا يصلح للعلية فلم أدخله في الحصر، بخلاف ما أثبت بطلان صلوحه فإنه كان في باديء الرأي صالحاً، وإن تبين بطلانه بالتأمل، وأيضاً فإنه إنما أدعى الحصر بحسب ظنه عدم الغير لا مطلقاً، وهو فيه صادق كذا ذكر المحقق، الطريق (الثامن: الطرد وهو أن يثبت معه) أي الوصف (الحكم فيما عدا المتنازع فيه): أي في جميع الفقهاء يفيد ظن ثبوت الحكم في المتنازع فيه، (فيثبت فيه) أي في المتنازع، (وإلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب)، وذلك لأنا رأينا الوصف فيه

عدم التعليل، وعن الثاني بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة، وذلك كاف في حصول الظن بعلية أحدهما، قال: (الثامن الطَّرْد وهو أنْ يثبت معه الحكْم فيما عدا المُسارَع فيه فيَثبت فيه إلحاقاً للمفْردِ المُتنازَع بالأعم الأغلبِ، وقيل تكفي مُقارنتُه في صورةٍ وهو ضعيفٌ)، أول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلِمية الطرد، والطرد مصدر بمعنى الاطراد، وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجة الدوران كالآمدي وابن الحاجب لايقول بهذا بطريق الأولى، ومن يقول بحجته اختلفوا هنا، فذهب الغزالي في شفاء العليل والإمام فخر الدين في الرسالة النهائية إلى أنه حجة، ومال إليه في المحصول، وصرح به صاحب الحاصل، وقطع به المصنف،

الأكثر مقارناً للحكم، ثم رأيناه حاصلا في الفرع استدللناه على ثبوت الحكم معه فيه إلحاقاً لهذه الصورة بسائر الصور، لأن استقراء الشرع يدل على إلحاق النادر بالأغلب، (و) قد (قيل تكفي) في دلالة الطرد على العلية (مقارنته) أي الحكم للوصف (في صورة) واحدة، إذ العلم بأن لا بد للحكم مع علة مع العلم بوجود هذا الوصف المقترن معه الحكم في صورة أخرى وخلو الذهن عن سائر الأوصاف يفيد ظن عليته له، وإلا لكان ذلك إما لاعتقاده الاستغناء عن العلة، وهو باطل واستناده إلى الغير، وهو كذلك إذ المفروض عدم الشعور بالغير، (وهو ضعيف) لوجود الأول، لا نسلم أن ذلك يفيد ظن العلمية، قوله وإلا لكان الخ، قلنا ذلك لظن إسناده إلى الغير قوله المفروض كذا، قلنا للمفروض عدم الشعور مفصلا لا مجملا، فجاز أن يستدل إلى الغير مجملا، الثاني لو كفى المقارنة في صورة لزم فتح باب الهذيان، كما يقال مس المرأة لا ينقص الوضوء لأنها حيوان كالفرس. الثالث أن ذلك حكم بالتشهي والهوى وهو باطل في الشرع، لقوله ولا تتبع الهوى، قال الفنري وفي الأخيرين نظر أول، ولعله في الأول أن الكلام في الوصف المحتمل للعلية لا فيما علم عدم عليته

وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى إلى أنه ليس بحجة، واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع، ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع، لزم أن يثبت الحكم فيه إلحاقا للمفرد بالأعم الأغلب، فان كان استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب، وذهب بعضهم إلى أنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة، لأنا إذ سلمنا أن الحكم لا بد له من علة، وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة، إذ الأصل عدم ما سواه، قال المصنف وهو ضعيف لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار، قال. (التاسع تنقيح المناط، بأن يُبين إلْغاء الفْارق، وقد يقال العلّة، إما المُشتركِ أو المُميز، ولا يكْفى أن يُقال محلّ الحكم، إمّا المشتركِ أوْ مميز الأصل، لأنّه لا يلزم من ثبوت المحَلّ ثبوت الحكم)، أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط،

قطعاً، وفي الثاني أنا لا نعلم أنه حكم بالهوى بل هو اتباع الظن، الطريق (التاسع تنقيح المناط) أي مناط الحكم وهو ما علق الشارع الحكم به، وذلك (بأن يبين إلغاء الفارق بين الأصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم. يقال مثلا لا فارق بينهما إلا كذا، وهو ملغى لأنه غير مؤثر في الحكم، فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم، (وقد) يبين بعبارة أخرى و(يقال) الحكم لا بد له من علة، و(العلة إما المشترك) بين الأصل والفرع، (أو المميز) أي ما به يمتاز الأصل وهو الفارق، والثاني باطل لأنه ملغى، فيثبت الأول، وهو علية المشترك فيثبت الحكم في الفرع لوجود العلة فيه، فيقول الإمام هو طريق جيد، وهو في الحقيقة راجع إلى السبر والتقسيم، (ولا يكفي أن يقال) الحكم لا بد له من محل و(محل الحكم إما المشترك أو مميز الأصل). والثاني باطل فتعين الأول وهو المشترك محل الحكم فيثبت الحكم في الفرع لثبوت محله، (لأنه لا يلزم من ثبوت المحل) أي محل الحكم (ثبوت الحكم)، يعني لا يلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم، فانه إذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل

أي تلخيص ما أناط الشارع الحكم به أي ربطه به وعقله عليه، وهو العلة، والمناط اسم مكان الاناطة، والاناطة للتعليق والالصاق، قال حبيب الطائي:

بـــلاد بهـا نيطـــت عليّ تمائمـــي وأول أرض مس جلـــدي تـــرابها

أي علقت على الحروز بها، فلما ربط الحكم بالعلم وعلق عليها سميت مناطا، وتنقيح مناطي العلة هو أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم، مثاله أن يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل بالمثقل والمحدد، لا كونه محددا، وكونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس، فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل، فيجب فيه القصاص، وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال، وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه(قوله قد يقال) أي قد يقرر بعبارة أخرى، فيقال علة الحكم إما المشترك بين الأصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا، أو المميز للأصل عن الفرع، أي الذي اختص به الأصل، وهو كونه قتلا بالمحدد، والثاني باطل لكذا، فثبت الأول، ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع، قال في المحصول وهذا طريق جيد، إلا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت، (قولا ولا يكفي)، أي لا يكفي أن يقال في تقريره أن هذا الحكم لا بد له من محل، وهو أما المشترك بين الأصل والفرع، أو المميز، والثاني باطل لكذا، فنعين الأول، وإنما قلنا لا يكفي لأنه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع، لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال، والفرق بين تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، على ما نقله الإمام الغزالي، أن

طويل، ثم لا يلزم صدق كل رجل طويل، ومثال ذلك في المسائل ما يقال وجوب الكفارة حكم فله محل وهو المفطر، فذا إما المفطر بالوقوع، أو المشترك بينه وبيّن المفطر بالأكل، والأول باطل، فيثبت الثاني فيثبت الحكم في الفرع، (تنبيه) على فساد طريقين مزيفين جعلا من الطرق الدالة على العلية،

تنقيح المناط هو الغاء الفارق، كما بيناه وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة، وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا، وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في أن التين هل هو مقتات حتى يجري فيه الربا أم لا، قال (تنبيه قيلَ لا دليل على عدَمِ عليّتهِ فهوَ علّةٌ، قلنَا لا دليل على عليّتَّه فليس بعلة، قيل لوْ كان علة لتأتى القياسُ المأمور به، قلنا هوَ دَوْرٌ)، أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنهما مفيدان للعلية، أحدهما أن يقال هذا الوصف علة لأنه لا دليل على عدم عليته، وإذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته، لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، وإذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين، والجواب أنا تعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة، لأنه لا دليل على عليته، وإذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها، وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين، ما قالواه،

أحدهما ما (قيل) من أن هذا الوصف علة إذ (لا دليل على عدم عليته)، وما يكون كذلك يكون علة (فهو علة)، وحاصله جعل عجز الخصم من إفساد عليته دليل العلية، (قلنا) هو معارض بمثله بأن يقال هو ليس بعلة، إذ (لا دليل على عليته) وما هو كذلك لا يكون علة، (فليس) هو (بعلة) وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح عليته دليلا على عدم العلية، إذ ليس جعل العجز عن الفساد دليلا على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الافساد، لو قال عدم الدليل على العلية لا يستلزم انتفاءها والدليل ملزوم المدلول، ولا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، قلنا وكذلك عدم الدليل على عدم العلية لا يستلزم انتفاءه حتى تلزم العلية، وثانيهما ما (قيل) من أن الوصف علة، لأنه (لو كان علة) تحقق شرط القياس، و(لتأتى القياس المأمور به) فالقول بعليته تحقيق العلية، وتيسير إلى امثال الواجب، وما هو كذلك فهو

الطريق الثاني أن يقال إن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس، وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك والقياس مأمور به، ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره، وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور، لأن تأتى القياس متوقف على كون الوصف علة، فلو أثبتنا كونه علة يتأتى القياس لزم الدور، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصر كلامه، واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف فاسد، فان قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به، إنما يكون محصلا للمدعي، وهو كونه علة، لو كان القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند الاستثناء عين التالي، كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المأمور به فيكون علة، وليس كذلك، فان المنتج في القياس الاستثنائي أمران أحدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي، والثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم، أما استثناء عين التالي أو نقيض المقدم

أولى بما ليس كذلك، وهو القول بعدم العلية، أو التوقف، فالقول بالعلية أولى، أو نقول معناه تحقق العلة مقدمة القياس المأمور به، فلو قلنا بالعلية تحققت المقدمة، ولتأتى المأمور به، فهو تحصيل مقدمة الواجب، وهو واجب، فالقول بالعلية واجب، وبهذا اندفع ما قال الخنجي من أن نظم هذا الدليل في المتن فاسد، لأن التلازم ووضع اللازم ورفع الملزوم، لا ينتج المطلوب فلا بد من التغيير، بأن يقال العلية توجب تأتي القياس وما هو كذلك أولى مما لا يوجب فالعلية أولى من اللا علية، وذلك لأن ما ذكره ليس ملازمة القياس الاستثنائي، بل شرطية تشير إلى صغرى الدليل، وهو أن القول بالعلية تيسير إلى امتثال الواجب، إذ هو تحصيل مقدمته والكبرى مطلوبة، (قلنا هو) أي هذا الاستدلال (دور)، لأن ما ذكرتم إنما يستقيم لو علم أن القياس في المتنازع فيه واجب، فيتوقف إثبات العلة ههنا على ذلك، وذا لا يكون ما لم تثبت العلية، ويقرب من هذا ما قال الفنري، من أن تأتي القياس المأمور به متوقف علمي عليه هذا الوصف، فلو توقف عليته على القياس المأمور به لزم الدور،

فإنهما لا ينتجان، والطريق في إصلاح هذا أن يجعل قياساً اقترانياً، فيقال علية الوصف توجب تأتي القياس، وكل ما يوجب تأتي القياس فهو أولى، فينتج أن علية الوصف أولى، قال (الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة الأول: النقض وهو إبداء أو صنْف بدون ِ الحُكْم، مثلُ أن نقولَ: لمنْ لم يبيتْ تعرّى أول صوْمهِ عن النية، فلا يصح فينتقضُ بالتطوّع، قيل يَقدحُ وقيل لا مطلقاً، وقيل في المنْصوصة، وقيل حيْثُ مانع، وهو المختار، قياساً على التخصيصِ، والجامعُ

يعني أن العلم بان هناك قياساً مأموراً به متوقف علمي العلم، بتحقق العلة، فلو توقف ذا على ذلك كما هو مقتضى دليلكم لزم الدور، (الطرف الثاني فيما يبطل العلية) أي في الطرق المبطلة لها (وهو ستة) وهي في الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية، وكلها راجع إلى منع ومعارضة، وإلا لم يسمع لأن غرض المستدل إثبات مدعاه بدليله، وإلا لزم، وغرض المعترض إفحامه بمنعه عن الاثبات، فالمستدل هو المدعي، والاثبات هو مدعاه، والشاهد عليه الدليل، وصلوحه للشهادة بصحة المقدمات، ونفاذها يترتب الحكم عليه إنما هو عند عدم المعارض، وإلا يكون كتعارض البينتين وتهاترهما والمعترض هو المدعى عليه، والدافع للدعوى، والدفع يكون بهدم أحد الأمرين، فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته، بمنع مقدمة من مقدماته، وطلب الدليل عليها، وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها، فما ليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع، ولا يلتفت إليه بالجواب بل الجواب عنه فاسد من حيث إنه جواب لمن لا ينبغي أن يجاب، وإن فرض صحيحاً في نفسه كذا ذكر المحقق. المبطل، (الأول النقض) وهو نوعان منع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة في فن النظر، وإجمالا، مثل أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في هذه الصورة ليثبت الحكم فيها وليس بثابت، وهو المسمى بالنقض الاجمالي، ومانحن فيه (وهو إبداء الوصف) المدعى عليته (بدون الحكم) من الثاني على ما لا يخفى، ويسمى تخصيص العلة، (مثل أن تقول)

جمعُ الدّليلين، ولأنَّ الظنَّ باقٍ بخلافِ ما إذا لم يكنْ مانع، قيل العلة ما يستلزم

الشافعية في وجوب التثبيت (لمن لم يبيت) الصيام من الليل (تعرى أول صومه عن النية فلا يصح) صومه لعراء أوله عنها، إذ الصوم هو الامساك في جميع النهار باقتران النية فجعلوا العراء المذكور علة للبطلان، (فينتقض) هذا التعليل عند الخصم (بالتطوع، أي بصوم التطوع، فانه يصح بالنية قبل الزوال، وإن عري أوله عن النية فتخلف البطلان عنه ثم اختلف في كونه قادحاً في العلية، (قيل يقدح) فيها منصوصة كانت أو مستنبطة لمانع كان التخلف أولا، (وقيل لا) يقدح (مطلقاً)، أي أصلا، (وقيل) لا يقدح (في المنصوصة)، ويقدح في المستبطة، (وقيل) لا يقدح (حيث مانع) أي حيث يوجد مانع، أو حيث مانع من الموانع يوجد، ويجوز أن يكون من قبيل أما ترى حيث سهيل طالعاً، والحاصل أن النقض لا يقدح في العلية حيث التخلف لمانع، وإن شئت العلية بغير النص كالمناسبة والدوران، ويقدح حيث التخلف لا لمانع (و) هذا القول (هو المختار قياساً على التخصيص)، فإن تخصيص العام لا يقدح في كونه حجة، فكذا النقض في علية الوصف، وذلك لأن نسبة العام إلى الأفراد كنسبة العلة إلى الموارد، والتخصيص بالمخصص المعارض العام كالنقض للمانع المعارض للعملة، وكما أن التخصيص بمخصص لا يمنع حجية العام في غير صورة التخصيص، فكذا النقض لمانع لا ينافي موجبة العلة للحكم من غير صورة المانع، (والجامع) بينهما (جميع الدليلين) أي الجمع بينهما، وقد مر طريقة صورة التخصيص، وأما النقض فبأن تعمل العلة فيما عدا صورة التخلف، والمانع فيها بعد اقتصاء العلة ثبوت الحكم في الجميع، والمانع عدم ثبوته في هذه الصورة، (ولأن) عطف على قياسا، وهو دليل ثان، وتقريره أن (الظن) بعلية الوصف (باق) مع التخلف لمانع لإسناد العقل تخلف الحكم إلى المانع لا إلى عدم كون الوصف مقتضيا فلا ينخرم ظن عليته، (بخلاف ما إذا لم يكن مانع) اي بخلاف النقض الذي لم يكن هناك مانع، فانه يغلب على الظن

الحكمَ، وقيْلَ انتفاء المانع لمْ يستلزمهُ، قلنَا بلْ إما يَغْلبُ على ظنّه وإنْ لمْ يَخطُر المانع، وجوداً أو عَدماً والوارد استثناء لا يقْدح كمسألة العرايا، لأن الإجماع أدل من النَّقض)، لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة، وهي ستة، النقض، وعدم التأثير،

أن التخلف لعدم المقتضى، استدل على قدح النقض في العلية مطلقاً (قيل) أن التخلف لمانع قادح إذ (العلة ما يستلزم الحكم) فينعكس عكس النقض إلى إن ما لا يستلزم الحكم فهو ليس بعلة الوصف المقارن للمانع لا يستلزم الحكم، وهذا معنى قوله (وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه) أي للوصف الحكم يجعل هذا صغرى للعكس، لينتج من الأول أن هذا الوصف ليس بعلة او يجعله صغرى لأصل العكس، لينتج من الثاني المطلوب، وإذا ثبت هذا في النقض لمانع ففي غيره أولى، (قلنا لا نسلم أن العلة ما ذكرتم (بل ما يغلب على ظنه) أي ثبوت الحكم، (وإن لم يخطر المانع) بالبال، (وجوداً أو عدماً، لأن الكلام في العلل الشرعية لا العقلية حتى يلزم منها استلزام الحكم، وعدم المانع، والوصف المنقوض لمانع مما يغلب الظن ثبوت الحكم، إذا لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع وعدمه، إذ كلامنا في مثل هذا الوصف فيكون علة، وتخلف الحكم ثمة في صورة لمانع لا يعدم ظن ثبوت الحكم به في الجملة، هذا كله إذا لم يكن النقض وارداً بطريق الاستثناء، (والوارد استثناء لا يقدح) في علة الوصف، وهو الصورة التي ينتفي فيها الحكم، وتوجد العلة آية كانت من العلل المعتبرة في حكم المسألة، على أي مذهب كان، سواء كانت معلومة كمسألة ضرب الدية على العاقلة، فإنه انتفى فيه حكم عدم الأخذ بالضمان مع وجود العلة المعلومة وهي عدم الجناية أو مظنونة، (كمسألة العرايا) فانها وردت على سبيل الاستثناء، وترد نقضاً على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع أنه غير قادح في علية أحديها، ولذا يقال أن المستثنى لا يقاس عليه، ولا يناقض به، فإذا قيل في الذرة مطعوم فيجب فيه التساوي،

والكسر، والقلب بالموجب، والفرق الأول النقض، وهو إبداء الوصف المدعي عليته بدون وجود الحكم في صورة يعبر عنه بتخصيص الوصف، كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه يعبر عنه بتخصيص الوصف، كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه، فيقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فإنه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة، إذا علمت هذا فنقول النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فسيأتي أنه لا يقدح، وإن لم يكن كذلك نفيه أربعة أقوال: أحدها يقدح مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الإمام فخر الدين، وقال الآمدي إنه الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي في العلة المستنبطة، قال: وقيل إنه منقول عن الشافعي نفسه، وتوجيه كون النقص قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي، وهو أنا نتبين بعد وروده

كالبر لا يضر نقضه بالعرايا، بأن يقال تخلف وجوب التساوي عن وصف الطعم في هذه الصورة لأنه مستثنى، يرد على كل علة تعتبر فيه فلو أبطل العلية لأبطل جميع العلل المنصوصة به، فيكون دالا على أن شيئاً منها ليس بعلة، وقد دل الإجماع على أن أحديها قطعاً علة، فيلزم إبطاله لما ثبت بالاجماع، فيلزم كونه أدل منه، واللازم باطل، (لأن الاجماع أدل) لعدم تطرق الخطأ إليه أصلا، كما ثبت بالأدلة ثم لا يلزم على المعتدل أن يحترز في متن الاستدلال، (من النقض) بالمستثنى بأن يذكر قيداً يخرجه، مثل أن يقول في الذرة مطعوم لا حاجة تدعو إلى الفاضل فيه حتى تخرج العرايا، وذلك بالاتفاق، وهل يجب عليه أن يحترز عن النقض بغيره ففيه اختلاف، والمختار أن لا يجب لأن عليه أن يبين العلة، ويستدل عليها وتوقف به، والنقض دليل عدم العلية، فهو في الحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل، فلا يلزمه لأنه إنما التزم الدليل لا غير، ثم الظاهر من عبارة المصنف أن عدم قدح النقض

إن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزأ منها، كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام (الوضوء بما خرج) ثم أنه لم يتوضأ من الحجامة، فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج، والثاني لا يقدح مطلقاً، والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة سواء حصل مانع أم لا، ويقدح في العلة المستنبطة مطلقاً، والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقاً، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، فان لم يكن مانع قدح مطلقا، وإلى المذهبين الأخيرين أشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع، وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصة، وقيل لا يقدح حيث مانع، وإنما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفا على منفي، اختار ابن الحاجب أنه إن كانت مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا لمانع، أو انتفاء شرط، وإن كانت منصوصة فانها تختص بالنص المنافي لحكمها، وحينئذ فيقدر المانع في صورة التخلف، وذكر الآمدي نحوه أيضاً، (قوله قياساً) أي الدليل على ما قلناه من وجهين أحدها قياس النقض على التخصص، فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة، فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة، والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين، فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع مجالها، ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور، فيجمع بينهما بأن ترتيب الحكم على العلية فيما عدا صورة وجود المانع، كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفراده، ومقتضى المخصوص عدم ثبوته في بعضها، وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض العلة كالتخصيص للمخصص والمعارض للعام، الدليل الثاني أن ظن العلة باق إذا كان التخلف المانع، لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى

استثناء العلية رأي الجميع، وصرح به الخنجي حيث قال لا اختلاف بين الأصوليين في أنه لا يقدح، والفاضل حيث قال لا نزاع في أنه لا تفسد العلية وهو يخالف ما يشعر به ما في المحصول، قال قوم لا يقدح وهو مختار الفنري، حيث قال فمذهب قوم أنه لا يقدح، (وجوابه) أي طريق دفع النقض أمور

المانع لا العدم المقتضي، بخلاف التخلف لا المانع، فان العقل يسنده إلى عدم المقتضى، لأن انتفاء الحكم إما لانتفاء العلة أو لوجود المانع، والثاني منتف فتعين الأول، وحينئذ فيزول ظن العلية، وإذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها، (قوله قيل العلة) أي احتج القائلون بأن النقض يقدح مطلقاً بأن العلة هو ما يستلزم الحكم، والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة، وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا، وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأول، وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع، وهي عبارة ركيكة، وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن العلة هو ما يستلوم الحكم، بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن، وجود الحكم بمجرد النظر إليه، وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه، (قوله والوارد الخ) يعني أن ما تقدم جميعاً فمحله فيما إذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء، فإن كان مستثنى أي ناقضاً لجميع العلل وارداً على خلاف القياس لازماً لجميع المذاهب فانه لا يقدح، كما جزم به المصنف، وقال في الحاصل إنه الأصح، ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ولا موافقتهم، ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فإنها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً، لأن الإجماع منعقد على أن العلة في تحريمه، إما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود في العرايا، ثم استدل

ثلاثة، لأن النقض ابداء الوصف بدون الحكم فدفعه تارة بمنع وجود الوصف في مادة التخلف، وتارة بمنع عدم تحقق الحكم، وأخرى بابداء المانع على القول بأن التخلف لمانع غير قادح، لجواب النقض أحد الأمور أما (متسع) وجود (العلة) في صورة النقض (لعدم قيد) من القيود المعتبرة في العلة، وذلك القيد إما أن يكون له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً كما يقال النية في الوضوء كالتيمم، والعلة يكون كل منهما طهارة عن حدث، فان نقضه الحنفي بازالة النجاسة فانها طهارة، ولا يشترط فيها النية، يدفع بأن قيد الطهارة عن الحدث

المصنف على كونه لا يقدح، كما جزم به المصنف، وقال في الحاصل إنه الأصح، ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ولا موافقتهم، ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فإنها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً، لأن الإجماع منعقد على أن العلة في تحريمه، إما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود في العرايا، ثم استدل المصنف على كونه لا يقدح، بأن النقض وإن دل على الوصف المنقوض بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة، ودلالـة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية، لكون الاجماع قطعياً، فلذلك لم يقدح لـه الامام أيضاً بضرب الدية على العاقبة فإنه ناقض لعلة عد المؤاخذة وهو عدم الجناية وفيه نظر، فان هذا من باب العكس، وهو إبداء الحكم بدون العلة لأن الجناية علة لوجوب الضمان، فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعراة وادعى إمام الحرمين في البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى، وخالفه، واختلف الأصوليون في أنه هل يجب على المستدل أن يتحرز في دليله عن النقض في المستثنى على مذهبين، حكاهما في المحصول من غير ترجيح، وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقاً مذاهب ثالثها أن يجب في الصورة المستثناة دون غيرها، واختار أنه لا يجب مطلقاً، قال: وجوابه منع العلة لعدم قيد، وليْس للمعترض الدّليل على وُجودهِ،

مقصود ثمة، فلم توجد العلة أو خفيا، كما يقال نفي السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كبيع فينتقض بالكتابة، فانها كذلك، ولا يصح حالاً ويدفع بأنها ليست عقد معارضة، لأن المعنى به مبادلة العاقل المال بمال غيره بل هو عقد إرقاق فانتفاء قيد المعارضة فيها خفي، وأما أن يكون له معنيان يشتركان فيه إما معنى كما يقال الصوم عبادة مبتكرة، فيحتاج إلى تعيين النية كالصلاة فينتقض بالحج، فإنه يتكرر على زيد وعمرو، ويدفع بأن المعنى بالتكرار هنا التكرار في الأزمان لا في الأشخاص، وإما لفظاً كما يقال جمع الطلقات الثلاث في قرء واحد غير مدعى، كما إذا جمعها في قرء يتخلل الرجعة فتنتقض

لأنَّه نقل، ولوْ قال ما دللْت به على وجُوده هنا دلَّ عليْه ثمَّة، فهو نَقلٌ إلى نقْض

بجمعها في حيض، فإنه أيضاً جمعها في قرء مع أنه يدعي، فيجاب بأن المعنى بالقرء الطهر لا الحيض، (وليس للمعترض الدليل) أي إقامته (على وجوده) أي الوصف أو القيد إذا منع المستدل وجود العلة في النقض لانتفاء قيد معتبر فيها . (لأنه) أي الاستدلال على وجود الوصف أو القيد، (نقل) من الاعتراض على علية الوصف إلى الدليل على وجوده وهو غصب . قال الفنري وفيه نظر إذا النقض يسمع وفاقاً وهو مركب من إثبات الوصف . ومن تخلف الحكم عنه وإثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير إليه في كلام المحقق من أنه متمكن من إبطال دليل الخصم فيتمكن من متمماته . وإثبات الوصف منها . وهذا هو مختار البعض . وقيل إن كان وجود الوصف في صورة النقض حكماً شرعياً فليس له ذلك . لأن الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وإلا فله ذلك لظهور كونه متمماً لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر . أقول سبق ادعاء المستدل عليه الوصف والمعترض وجوده في صورة النقض مع تخلف الحكم عنه، ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح . على أن إثبات المعترض وجوده تتميم للنقض لا انتقال، وإن كان حكماً شرعياً وقيل لا يسمع أصلا ما دام له طريق في القدح أولى من النقض . وإلا فجائز، وذلك لأن الغصب والانتقال إنما ينفيان استحساناً فلا يرتكبان إذا وجد الأحسن . وإلا فالضرورة تجوزهما ثم قال بعضهم، (ولو) دل المستدل على وجود العلة في الفرع بدليل موجود في محل النقض . فنقض المعترض ذلك . فقال المستدل لا نسلم وجود العلة فيه . فلو (قال) المعترض (ما دللت به على وجوده هنا دل عليه) أي على وجوده (ثمة)، أي ما ذكرت من الدليل على وجود الوصف مع قيوده المعتبرة في الفرع دل على وجوده معها في النقض أيضاً . فلو لم

الدَّليل، أو دَعْوى الحُكْم مثْل أنْ يَقولَ السَّلمُ عقْدُ معَارضةِ فلا يشترطُ فيه

يوجد فيه لا تنقض الدليل، (فهو) أي فهذا القول من المعترض (نقل) من نقض العلة (إلى نقض الدليل)، أي دليل وجودها فلا يسمع وهو مِذهب الجدليين. من نقض العلة (إلى نقض الدليل)، أي دليل وجودها فلا يسمع وهو مذهب الجدليين. في مختصر المدقق وفيه نظر . ووجهه البعض بأن غير المسموع إنما هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال . وهذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض . والبعض بأن الغرض أن لا تثبت العلية بالدليل المذكور . وهو تارة يكون بالقدح في نفس العلة . وأخرى بالقدح في الدليل . وصورة ذلك على ما ذكر الجاربردي أن يقال من نوى قبل الزوال في رمضان صح صومه، كمن نوى من الليل . والجامع الإتيان بمسمى الصوم . لأن الصوم الإمساك في جميع النهار مع النية . فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال . فان تخلف الحكم مع وجود العلة هو الإتيان بمسمى الصوم . فيقال لا نسلم وجود العلة ههنا . فيجاب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها ههنا . هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلة معيناً، ولو ادعى أحد الأمرين . بأن يقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها، وكيفما كان فلا تثبت العلية، تسمع وفاقاً لأنه لانتقال من شيء إلى آخر بالكلية . قال الفنري وفيه نظر . لأن نقض أحدهما مطلقاً غير نقض أحدهما معيناً . فهذا أيضاً انتقال بالكلية، أقول لا نسلم أنه انتقال بالكلية، وإنما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالترديد بالعلة، وأما أنه لا يثبت العلية كيفما كان أي سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها . فلأن المفروض أن البعض يبطل العلية . وأنه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح . وأما ما يقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فبظاهر البطلان كذا ذكر الفاضل . أقول وذلك لأن بطلان الدليل يستلزم بطلان المدلول كما مر . قوله (أو دعوى) عطف على منع العلة أي وجواب النقض منع ثبوت

التَّأجيلُ كالبْيع، فيَنْتقِضُ بالاجارَة، قلنا هنَاك لاسْتقرارِ المعْقود عليْه، لا لصِحَّةِ العقْد ولوْ تقْديراً، كقوْلنا رق الأمَّ علَّةُ رقِّ الولدِ، وَيثبت في ولدِ المغْرورِ تقْديراً وإلا لم تجبْ قمتُه أوْ إظّهار المانع) أقول لما تقدم أن النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وأنه إنما يقدح إذا تخلف لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة وهو إما منع وجود العلة في صورة النقَض أو دعوى وجود الحكم فيها أو إظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به وأهمله رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء الأول من الأمور الثلاثة منع وجود

العلة أو دعوى ثبوت (الحكم) في محل النقض، وذلك إنما يتأتى إذا انفرد المعترض بدعوى عدم الحكم . بأن يدفعه المستدل بإثباته في محله، ولا يجدي على المعترض أن يقول الحكم ليس بثابت ههنا على مذهبي . وأما إذا لم ينفرد بل اتفقا عليه أو تفرد بذلك المستدل يتوجه النقض لا محالة، بأن يقول المعترض الحكم غير ثابت وفاقاً، أو على مذهبك . ولا يسع المستدل الدفع لأنه خلاف مذهبه، وثبوت الحكم قد يكون ظاهراً . كما يقال الآرزوبوي لأنه مطعوم، كالبر قينقضه المالكي أو الحنفي بالتفاح، فيجاب عنه بدعوى الحكم فيه، بأنه ربوي عندنا أيضاً، أو خفياً، (مثل أن يقول) في جواز السلم الحال، (السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع فينتقض بالإجارة) فانها أيضاً عقد معاوضة مع اشتراط التأجيل، (قلنا) التأجيل (هناك) أي في الاجازة إنما يشترط (لاستقرار المعقود عليه)، فان منافع المستأجر لا تستقر ولا تستوفى إلا بمضي الأجل، (لا) أنه شرط (لصحة العقد)، فعدم اشتراط التأجيل لعقد الإجازة أمر خفي يحتاج إلى تدقيق . قوله (ولو تقديراً) متعلق بدعوى الحكم . أي يدفع النقض بدعوى الحكم، ولو كان ثبوته في محل النقض تقديراً لا تحقيقاً، (كقولنا رق الأم علة رق الولد)، فينتقض بولد المغرور بجرية جارية نكحها لرق الأم، مع تخلف رق الولد عنه، فانه جزء اتفاقاً ويدفع بأن الرق قد تحقق، (ويثبت في ولد المغرور تقديراً)، وإن لم

العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في علية الوصف مثاله ما قاله المصنف في أول هذه المسألة وهو أن يقول الشافعي فيمن لم يبيت النية في رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي أن العلة في البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم إذا منع المعلل وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في سورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح أحدها وبه جزم الإمام والمصنف أنه ليس له ذلك لأنه نقل من مرتبة المنع إلى مرتبة الاستدلال وعلله الإمام بأنه نقل من مسألة إلى مسألة يعني أن الانتقال إلى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسألة إلى أخرى في غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الأمرين والثاني له ذلك مطلقاً لأن النقض مركب من مقدمتين إحداهما إثبات العلة والثانية تخلف الحكم وإثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث إلى آخر والثالث وهو رأي الآمدي أنه تعين ذلك طريقاً للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود (قوله ولو قال الخ) يعني إذا منع المعلل وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فجزم الآمدي بأنه لا

يثبت تحقيقاً . (وإلا) أي وإن لم يثبت الرق تقديراً (لم تجب) على المغرور (قيمته) أي الولد ، لأن القيمة إنما تكون للرقيق . قوله (أو إظهار) عطف على دعوى الحكم . أو مع العلة . أي أحد أجوبة النقض . إظهار (المانع) في محل النقض ليكون التخلف لمانع . فلا يكون مانعاً كما من مثاله أن يقال يحرم. أكل الشيء الفلاني قياساً على أكل الميتة بجامع تزكي النفس عن

يكون مسموعا أيضاً قال لكونه انتقالا من نقض العلة إلى نقض دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضاً ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول أو صريحه يدل على أنه مقبول وكلام المصنف محتمل الأمرين وهو إلى عدم القبول أقرب ومثال ذلك أن يقول الحنفي من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح، قياسا على من نوى ليلاً والجامع هو الإتيان بمسمى الصوم في الصورتين، لأن الصوم عبارة عن الإمساك مع النية؛ فيقول الشافعي هو منقوض بما إذا نوى بعد الزوال، فان العلة وهي الإتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة، فيقول الحنفي لا نسلم أن العلة موجودة هناك، فيقول الشافعي له ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف، دل بعينه على وجودها في صورة النقض، ثم قال الآمدي وابن الحاجب وغيرهما إن طريق المعترض والحالة هذه أن يقول ابتداء يلزمك إما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك، لأن العلة إن كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت، وإن لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل، (قوله أو دعوى الحكم) هذا هو الطريق الثاني في دفع النقض، وهو أن يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصورة التي نقض بها المعترض، ثبوته قد يكون تحقيقياً وقد يكون تقديريا، فالتحقيق مثل أن يقول الشافعي السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفي بالإجارة، فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها، فيقول الشافعي ليس الأجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضاً بل التأجيل الذي هو فيها إنما هو الاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين، إذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة في الحال، ولا يلزم من كون الشيء شرطا في الاستقرار، أن يكون في الصحة ومثال التقدير أن يقول المستدل رق الأم علة لرق الولد، فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية

القاذورات فينتقض بحال المخمصة لوجود العلة مع تخلف الحرمة، ويدفع بأن هناك التخلف لمانع وهو وجوب دفع هلاك النفس. أو يقال القتل العمد العدوان يوجب القصاص في المثقل كما في المحدد. فينتقض بقتل المسلم

الجارية، فان رق الأم موجود مع انتفاء رق الولد، فيقول المعلل، رق الولد موجود تقديراً، لأنا لو لم نقدر رقه لم نوجب قيمته، لأن القيمة للرقيق لا للحر، الأول وهو التحقيق يدفع النقض إن كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل سواء كان مذهبا للمعترض أم لا، كما قاله في المحصول وفي تمكن المعترض من الاستدلال على عدمه الأقوال التي تقدمت في العلة، كما قاله ابن الحاجب وغيره، وأما الثاني وهو التقديري فتوقف فيه الامام ومختصر، وكلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب، (قوله أو اظهار المانع) هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض، ومثاله أن يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص، وحينئذ فيجب في المثقل فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده فيقول الشافعي إنما لم أوجبه على الولد لوجود المانع، وهو كون الوالد سببا لوجود الولد، فلا يكون الولد سببا لعدمه، قال (تنبيه دعوي ثبوت الحُكم . أو نفيه عن صورة معينة . أو مُبْهمةٍ يَنْتقض بالاثباتِ . أو النفي العامَّين بالعكس)، أقول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه، شرع في بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون . فنقول دعوى الحكم قد تكون في بعض الصور، وقد تكون في كلها / فان كان في البعض ففيه أربعة أقسام . لأنه إن ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة . وان ادعي نفيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة . فدعوي ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالنفي

الكافر فإنه قد وجد العلة مع ثمة عدم القياس، ويدفع بأن فضيلة الاسلام هناك تمنع عن القصاص المقتضي المساواة. (تنبيه) ★ على شرائط تجب رعايتها في النقض، (دعوى ثبوت الحكم) في صورة معينة . أو مبهمة، (أو) دعوى (نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالاثبات أو النفي العامين)، أي إذا ادعي أن الحكم ثابت في هذه الصورة أوَ صورة ما ينقض كل منها يكون بالنفي العام بأن يقال الحكم ليس بثابت في شيء من الصور لتحقق المناقضة بين

العام . أي بنفي ذلك الحكم عن كل صورة . لأن الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية . لا بالنفي عن بعض الصور لأنه لا مناقضة بين القضيتين الجزئيتين، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام . أي بإثباته في كل صورة لأن السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية . لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين . نعم دعوى الثبوت في صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة، وكذلك بالعكس، ولم يصرح به المصنف . والى هذه الأقسام أشار بقوله دعوى ثبوت الحكم الى العامين . وتقرير كلامه دعوي ثبوت الحكم في صورة معينة . أو مبهمة تنتقض بالنفي العام، ودعوي نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر . على جعل الأولَ للثاني والثاني للأول، وان كان الأحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب . (قوله بالعكس) أشار به الى القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاما، ويدخَل فيه أيضاً أربعة أقسام . وتقديره ودعوى ثبوت

الموجبة الجزئية والسالبة الكلية . لا بالنفي عن البعض إذ لا يناقض بين الجزئيتين . وإذا ادعي أنه ليس بثابت في هذه الصورة أو بعض الصور فنقض كل منهما يكون بالاثبات العام بأن يقال هو ثابت في جميع الصور . لتحقق المناقضة بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية لا باثبات في البعض إذ لا تناقض بينهما كما مر، وبهذا ظهر أن ما ذكره من اللف والنشر لغير المرتب . وإلا لقيل ينتقض بالنفي . أو الإثبات . ليرتد النفي المتقدم الى الثبوت المتقدم، والاثبات المتأخر الى النفي المتأخر . قوله و (بالعكس) أي دعوى ثبوت الحكم عاما ينتقض بالنفي عن صورة معينة أو مبهمة مثل أن يقال الحكم ثابت في جميع الصور، فينتقض بأنه ليس بثابت في هذه الصورة أو في بعض الصور لتحقق التناقض بين الإيجاب الكلي والسلب الجزئي، ولا يحسن أن يقال ليس بثابت في شيء من الصور إذ لا تناقض بين الكليتين . ودعوى نفي

الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة مغينة أو مبهمة . ودعوى النفي العام تنتقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة . لأن الكلية تناقضها الجزئية، ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه . لأنه لا تناقض بين كليتين . قال: (الثاني عَدمُ التّأثير بأن يبقى الحكم بعدهُ وعَدم العكس، بأنْ يَثْبت الحكم في صورة أخْرى بعلة أخرى . فالاول كما لو قيل (مَبيعٌ لمْ يَرهُ) فلا يصح

الحكم عاما ينتقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة . بأن يقال الحكم لم يثبت في شيء من الصور فينتقض بأنه ثابت في هذه الصورة أو بعض الصور لتحقق التناقض بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية . ولا ينبغي أن يقال هو ثابت في الجميع لما عرفت . كذا قيل . والحق جواز كون الحكم نقضاً لآخر . سواء كان مناقضاً له بالذات، أو مستلزما لما يناقضه . إذ لا يلزم تعيين الطريق على ما عرف . قال الجاربردي في ظاهر كلامه تساهل . لاشعاره بأن ثبوت الحكم في صورة معينة، إنما ينتقض بالنفي العام فقط، والنفي عن صورة معينة بالاثبات العام فقط، مع أن الأول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً، وكذا الثاني باثباته في هذه الصورة أقول لا نسلم الأشعار بذلك . بل فيه بيان أن كلا منهما يصلح لنقض ما يقابله . لا أنه المتعين للنقض فقط، (الثاني) من مبطلات العلة أمران (عدم التأثير) أي تأثير الوصف الذي جعل علة في الحكم، (بأنه يبقى الحكم بعده) أي بعد زوال الوصف، (وعدم العكس بأن يثبت الحكم) أي مثله (في صورة أخرى بعلة أخرى)، تخالف العلة الأولى، وإنما جمع بينهما لقرب مفهومهما، (فالأول) وهو عدم التأثير، (كما لو قيل) على مذهب الشافعية في منع بيع الغائب (مبيع لم يره فلا يصح) بيعه، (كالطير في الهواء)، والسمك في الماء، يقال ما جعلته علة لعدم الصحة . وهو عدم الرؤية لا تأثير له فيه . لبقاء الحكم وهو عدم الصحة مع انتفائه فيما إذا صار مرئيا ولم يكن مقدور التسليم، (والثاني) وهو عدم للعكس كما يقال في منع تقديم آذان الصبح على الوقت (الصبح لا يقصر)

كالطَّيْر في الهواء . والثاني الصبْح لا يُقصَر ، فلا يُقدَّم أذانُه كالمغْرب . ومَنْع التَّقديمِ ثابتٌ فيما قُصرَ ، والاوَّلُ يَقْدُح إنْ منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين ، والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنَّوع بعلتين وذلك جائزٌ في المنصوصةِ

في السفر (فلا يقدم أذانه) ، على وقته (كالمغرب) فيعترض بأن عدم القصر ليس بعلة لمنع الأذان لأنه لو كان علة لما ثبت الحكم وهو المنع بدونه ، (و) لكن (منع التقديم ثابت) بدونه (فيما قصر) من الصلوات كالظهر والعصر بعلة أخرى وهي عود الشيء على غايته بالنقض . قال الخنجي سمى الإمام ثبوت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى عكسا ، والمصنف عدم العكس . وهذا أقرب . إذ العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلة . فعدم العكس أنه لا ينعدم لانعدامها . فيكون ثابتا بعلة أخرى قال الفنري فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضاً . لأن الحكم ثمة لم ينعدم بانعدامها ، حين بقي بعد زوالها . فعلم أن تسمية ما ذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء ، في طرد العلة وعكسها . ولا يلزم على غيرهم رعاية اصطلاحهم . أقول لاخفاء أن الاصطلاح الجديد إذا ناسب اصطلاحاً متقدماً مشهوراً كان أقرب الى القبول . وأحسن مما إذا لم يناسبه أصلا ، وقوله فيلزم الى آخره ضعيف . لأن تلك المناسبة إنما هي لترجيح وضع اسم عدم العكس لهذا المعنى على وضع اسم العكس له . لا لصحة إطلاق عدم العكس على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة ، (والأول) وهو عدم التأثير (يقدح) في علية الوصف (إن منعنا تعليل) الحكم (الواحد بالشخص بعلتين) مختلفتين . لأن الحكم لما بقي بعد عدم الوصف وحصوله حينئذ يكون لعلة موجودة قطعاً كالعجز عن التسليم . ظهر أن الوصف المعدوم لم يكن علة وإلا لزم تعليل الواحد الشخصي بالعلتين . أن نقول لما بقي بعد عدمه ولا يجوز أن حصوله لعلة أخرى للزوم المحذور لزم ثبوت الحكم بدون العلة . أما إذا لم يمنع فلا يقدح بقاء الحكم بعد عدمه في العلية . لجواز حصوله بعد عدمه بعلة أخرى . يؤيده أن عدم

كالإيلاء واللعان، والقتل والرِّدَّةِ، لا في المسْتَنبطةِ لأنَّ ظنَّ ثبوتِ الحكم لأحدهما يَصْرِفُه عن الآخر . وعن المجموع . أقول الثاني من الطرق الدالة على كون

المعلول معلول لعدم كل من العلل الناقضة . وهو باق بعد زوال أية علة فرضت، مع أنه لا يلزم عدم العلة الناقضة لعدم المعلول . والحق عدم المنع لأن العلل الشرعية معرفات كما مر، ولا يمتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد . كذا ذكر الجاربردي (والثاني) وهو عدم العكس إنما يقدح في العلية (حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين)، مختلفتين . لأن ثبوت مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا الوصف دليل عدم علية هذا الوصف له في هذه الصورة، وإلا لزم تعليل الواحد النوعي بعلتين . أما إذا لم يمنع فلا يقدح وذلك ظاهر، (وذلك) أي التعليل المذكور (جائز في) العلل (المنصوصة كالايلاء واللعان)، فإن الشارع نص على علية كل منهما لحرمة وطء الزوجة وهي واحد نوعي، (و) مثل (القتل) العمد العدوان (والردة) فإنه نص على أن كلا منهما علة إباحة القتل، وهي أيضاً واحد نوعي، (لا في) العلل (المستنبطة) فإن الحكم فيها إنما يسند الى ما ظن ثبوته لأجله فيمتنع التعليل بمختلفتين . (لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما) أي الوصفين المختلفين، (يصرفه عن الآخر)، أي ثبوته للوصف الآخر، (وعن المجموع) أي وعن ثبوته لمجموع الوصفين فلا تكون العلة إلا واحداً مثلا كل من وصف الفقاهة وصف الفقر، ومجموعها في الفقيه الفقير الذي أعطي درهما، يصلح لأن يسند إليه الإعطاء، لكن لا يسند إلا الى واحد . لأن ظن ثبوت الإعطاء للفقر مثلا تصرفه عن ثبوته للفقاهة، وعن ثبوته لمجموعها، وكذا الكلام في الفقاهة والمجموع، أقول وفيه نظر إذ كلا منا في تعليل الواحد النوعي، فيجوز أن يغلب على الظن علية أحد الوصفين للحكم في صورة لم يوجد لوصف الآخر ثمة، وبالعكس في صورة أخرى، كما يظن أن الاعطاء للفقر في الفقير الغير الفقيه، وأنه للفقاهة في الفقيه الغير الفقير، ولا يبعد أن يظن أن الإعطاء لكل

الوصف ليس بعلة عدم التأثير، وعدم العكس وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما / فعدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زاول الوصف الذي فرض أنه علة، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الإمام العكس، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف . لأن العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة . فمثال الأول قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء . والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه . فيقول المعترض هذه الرؤية ليس مؤثراً في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها، بعد زوال هذا الوصف . فإنه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه، ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياساً على صلاة المغرب، والجامع بينهما هو عدم جواز القصر . فيقول الشافعي هذا الوصف غير منعكس لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع . كالظهر مثلا فإنها تقصر مع امتناع تقديم آذانها، وهذا المنع لعلة أخرى، غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع . وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا . وبنى المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين . فعند من ذهب الى امتناعه يكون قادحاً لأن عدم الوصف

منهما في الفقيه الفقير، بمعنى أنه لو لم يكن من الوصفين إلا هذا أو ذاك لأعطى، وإنمكا قيد الاتحاد في الأول بالشخص، وفي الثاني بالنوع، لأن في الأول يبقى الحكم المعين، كعدم جواز بيع الطير في الهواء بعينه الغير المرئي بعد زوال علته، كعدم الرؤية . ويعلل بعلة أخرى كالعجز عن التسليم، وفي الثاني يعلل الحكم الثابت في صورة، كمنع تقديم آذان المغرب بعلة كعدم القصر، ومثله الثالث في أخرى، كمنع تقديم آذان الظهر بأخرى وهو استلزامه العود على غايته بالنقض، فليس هناك تعليل حكم شخصي بعينه بعلتين، بل تعليل

المفروض علة مع بقاء الحكم . كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى، يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة، وعند من جوزه لا يكون قادحاً، لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة، وأما الثاني وهو العكس، فبناه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين أم لا، وبناؤه ظاهر مما تقدر فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحاً لجواز ثبوت حكم في صورة العلة، وثبوت مثله في صورة أخرى لعلة أخرى، وقد علمت من هذا الحكم الواحد، إن بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير، وإن بقي نوعه فهو عدم العكس، ووجه كون الأول واحداً بالشخص أن امتناع بيع الطير في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها . بخلاف منع تقديم الأذان فإن الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر إنما هو المنع في الرباعية، والذي كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية، وهو منع تقديم الأذان، وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص، يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها فافهمه، إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم لواحد بعلتين، على مذهب أحدها يجوز مطلقاً، واختاره ابن الحاجب . والثاني لا يجوز مطلقا، واختاره الآمدي . والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة، واختاره الإمام كما

الواحد النوعي وهو منع تقديم الآذان مطلقاً، ثم المذكور في غير هذا الكتاب أن عدم التأثير أربعة أقسام، الأول: أن يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً، ويسمى عدم التأثير في الوصف مثل عدم تأثير عذم القصر في عدم تقديم الأذان، فإنه لا مناسبة ولا شبه فهو مجرد وصف اتفق وجوده مع الحكم، فمرجعه المطالبة لكون العلة بناء على عدم قبول الطرد، والثاني: أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر، ويسمى عدم التأثير في الأصل ككون الطير في الهواء غير مرئي، فانه وإن ناسب نفي الصحة إلا أن العجز عن التسليم كاف في ذلك، مرجعه المعارضة في العلة بابداء علة أخرى، الثالث: أن يظهر عدم تأثير

نص عليه بعد هذه المسألة في الكلام على الفرق، وتابعه المصنف هنا، ثم أن مقتضى. كلام المصنف أن الخلاف جار في الواحد بالشخص الواحد بالنوع، وقال الآمدي محل الخلاف في الواحد بالشخص، وأما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف، وهذا الخلاف هو المعبر عنه بأن العكس هل هو معتبر في العلل أم لا . لكن الإمام لما حكاه هنا ذكر أن العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس . قال وفي العقلية خلاف بين أصحابنا . والمعتزلة، ثم اختار مذهب المعتزلة . وهو أنه لا يشترط . وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه، وأما صاحب الحاصل فإنه نقل عن الأشاعرة انهم خالفوا في العقليات والشرعيات، وليس مطابقاً لما في المحصول، وإذا جمعت بين ما قاله الإمام هنا وبين قوله أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين، علمت أن حكمه بجواز العكس في العلل الشرعيات إنما هو في المنصوصة دون المستنبطة، ثم استدل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع، فان اللعان والايلاء علتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة / وكذلك من ارتد والعياذ بالله وجنى على شخص فقتله كلا منهما علة مستقلة في إراقة دمه. وإذا ثبت ذلك الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الأولى، لأن كل من قال بالأول قال بالثاني. بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه، واجتنب ما قاله الشارحون فيه، نعم التمثيل بالايلاء فاسد. فان الزوجة لا تحرم به أصلا، وليس فيه الحنث على تقدير الوطء، وهذا المثال لم يذكره الإمام هنا، غير أنه ذكر في موضع آخر ما يوافقه، وتبعه فيه المصنف، وكأنه توهم أن الخلف على الشيء يكون محرما له، ولو مثل بالظهار لاستقام، وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها، وإنما هو مستبد الى ما ظن المجتهد أنه علة له. وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين : لأن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل

قيد منه، وهو أن يذكر في الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له في الحكم،

الوصف الآخر. أو لأجل مجموع الـوصفين. وحينئذ فلا يحصل الظن بعلية كل منهما . ومثال ذلك إذا أعطي شيئاً لفقيه . فانه يحتمل أن يكون الإعطاء للفقه، وأن يكون للفقر فلا يجوز إسناده إليهما لما قلنا، وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة . واختلف القائلون بـالجواز إذا اجتمعـت . فقيـل كـل واحدة علة مستقلة ورجحه ابن الحاجب، وقيل المجموع علة واحدة، وقيل العلة واحدة لا بعينها . إذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدحان إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين، وأن الراجح في التعليل بعلتين منه في المستنبطة دون المنصوصة، علمت أن الراجح عنده أنهما يقدحان في المستنبطة دون المنصوصة، وهو خلاف ما في المحصول . فإن حاصل ما فيه أنهما لا يقدحان . قال. (الثالث الكسر وهُوَ عدَمُ تأثير أحَد الجُزْأين، ونقضُ الآخر . كقولهم صلاةُ الخَوْفِ صلاةٌ يجبُ قضاؤها، فيجبُ أداؤها قبل خُصوصية الصلاة مُلغى . لأن الحج كذلكَ فيبقى كونهُ عبادةً،

ويسمى عدم التأثير في الحكم، مثل أن تقول الحنفية في المرتدين المتلفين أموالنا كفاراً تلفوا أموالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر الكفار، فيقال دار الحرب لا تأثير لها عندكم . لايجابكم الضمان بالإتلاف في دار الحرب، ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب، الرابع: أن لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في جميع صور النزاع، ويسمى عدم التأثير في الفرع، مثاله أن يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها من كفؤ، فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه غير كفؤ لا أثر له، فإن النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ وغير كفؤ، وحكمهما سواء فلا أثر له فمرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويجها نفسهـا فقـط . فهـذه هـي أقسـام عـدم التأثير . والمصنف خص إسم عدم التأثير بالقسم الثاني منه، وسمى القسم الأول عدم العكس مع تغيير ما لتقرير غيره والقسمين، ولم يذكر القسمين الباقيين لأن الثالث كالأول في الحكم . والرابع كالثاني، (الثالث) من المبطلان (الكسر

وهُو مَنْقوصٌ بصَوْمِ الحائض)، أقول الثالث من الطرق الدالة على إبطال العلة الكسر، وهو أن تكون العلة مركبة، فيبين أن المعترض عدم تأثير أحد جزأيها . ثم ينقض الجزء الآخر . كما إذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياساً على صلاة الأمن، فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصية القيد الأول . وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له . لأن الحج كذلك أي يجب قضاؤها . فيجب أداؤه، مع أنه ليس بصلاة فبقي كونها عبادة يجب قضاؤها، وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أداؤها . وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم . فإن التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أداؤه . وقد اختار الآمدي ان الكسر يقدح كما اختاره المصنف . ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور . وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه، ونقل عن الأكثرين أنه لا يقدح واختاره ومثل له بأن يقول الحنفي في مسألة

وهو عدم تأثير أحد الجزأين) للوصف المظنون عليته، (ونقض) الجزء (الآخر)، ويسمى النقض المكسور وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغى والآخر منقوض . فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير، وفي جزئها بالنقض كذا في محصول الإمام، (كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها) إجماعا (فيجب أداؤها) قياسا على صلاة الأمن، (قيل) اعتراضا عليه (خصوصية الصلاة) في العلية (ملغى)، إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة (لأن الحج) أيضاً (كذلك)، فانه يجب أداؤه لوجوب قضائه (فبقي) بعد الغاء الخصوصية في الوصف المذكور، (كونه عبادة) يجب قضاؤه (وهو منقوض بصوم الحائض)، فانه يجب قضاؤه مع أنه لا يجب أداؤه، لمنع الحائض عنه شرعا، ويعلم من هذا المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذي احترز به عن البعض لم يتأت له النقض على الباقي . قال

العاصي بسفره مسافر فيترخص كالمطيع في سفره، ويبين مناسبة السفر للترخيص بما فيه من المشقة . فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخيص، واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الآمدي . قال الرابع القلب. وهو أنْ يُربط . خلافُ قول المسْتدل

الفنري وفي وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع به إذا أفسده الجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب أدائه، أقول لا نسلم أنه يجب أداء حج التطوع، بل يجب بعد الشروع . لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضى في فاسدها . بخلاف الصلاة، نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجهاً، لأنه يتأتى النقض وإن لم يبين إلغاء خصوصية الصلاة بصلاة النائم، فإنه يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها، ولو دفع بأن المراد أنه من شأنها الوجوب في الجملة لم يتأت النقض بصوم الحائض أيضاً، لأنه أيضاً كذلك . اللهم إلا أن يراد ما من شأنه الوجوب لولا المانع العقلي هذا، والكسر على ما هو المشهور نقض المعنى، وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف في صورة مع عدم الحكم، والمختار أنه لا يبطل العلية، فلا يسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة، أو أكثر، ولم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه، وحينئذ هو كالنقض، والكلام فيه كالكلام فيه اختلافاً، واختياراً، واستدلالا، وسؤالا، وجواباً، ومثاله أن يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر، فهو خص بسفره كالمطيع. فيقال له لِمَ كان السفر علة الترخيص، يقول بالمناسبة لما فيه من الحرج المقتضى للترخيص، لأنه تخفيف وهو نفع للمرخص، فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر كحمل الأثقال . فانه قد وجد فيه الحرج الذي هي الحكمة في علية السفر للترخيص مع عدم الحكم. المبطل. (الرابع) العلية (القلب، وهو أن يربط) حكم هو (خلاف قول المستدل)، أي حكمه (على علته)، أي الوصف الذي جعله المستدل علة في قياسه، (إلحاقا بأصله)، بأن يقال ثبت فيه الحكم الذي هو خلاف حكمك في الأصل بعلتك، فيثبت في

على علتَّه إلحاقاً بأصلهِ، وهو إمَا نَفْي مَذهبِ صريحاً، كقولهم المَسْحُ ركنٌ من الوضوء فلا يكتفى فيه أقلُّ ما ينْطلقُ عليه الاسمُ، كالوجْه. فيقول ركن منه فلا يُقدَّر بالرُّبع كأوجه . أو ضمناً كقولهم بيع الغائبِ عَقد مُعارَضةٍ فيصح

الفرع بها أيضاً، فلا يثبت فيه الحكم الذي ادعيت ثبوته بها للوثاق على عدم اجتماعهما في الفرع، واحتج الإمام على اشتراط اتحاد الأصل، بأن القالب لوردّ. الحكم المخالف الى أصل آخر، فحكم هذا الأصل المخالف لحكم المستدل، أن تحقق في أصل المستدل كان رده إليه أولى . لأن المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف في أصله، ويمكنه منع وجوده في أصل آخر، وإن لم يتحقق في أصله كان هذا الأصل نقضاً على علة المعترض، لوجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم، قال الفنري لا حاجة الى الاحتجاج لأن الاصطلاح هكذا، وهو لا يحتاج الى الاحتجاج . أقول هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح . وذكر المحقق أن حاصل القلب دعوي استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل، الذي هو مذهب المستدل . قال الفاضل والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم، والصواب حكم الفرع، لأن المعترض يدعي أن الجامع في الفرع يستلزم حكما مخالفاً لحكمه الذي يثبته المستدل دون المعترض، ويعتقده، وأما حكم الأصل الذي يخالفه الحكم الذي استلزمه الجامع في الفرع فمذهب المستدل والمعترض جميعاً كما ستعرف . ويؤيده ما ذكر من أن القلب بأقسامه نوع من المعارضة، لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم المستدل[١] . وما ذكر في بعض الشروح أن القلب تعليق نقيض الحكم المدعى عليته على الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم، وما ذكر في المحصول أراد ما نقله المصنف الى ما هنا، وهو قوله أن يربط الى آخره، (وهو) أي القلب (إما نفي مذهبه) أي المستدل (صريحاً، كقولهم) أي الحنفية (المسح ركن من)

---

(١) هو الحكم الذي يثبته المستدل في الفرع لا الحكم الثابت في الأصل، لأنه مسلم الثبوت عند المستدل والمعترض جميعاً، فلا وجه لتخصيصه بالمستدل.

كالنّكاح، فيقول فلا يثبتُ فيه خيارُ الرؤية، ومنهُ قلبُ المُساواة، كقولهمُ المُكره مالك مُكلّف فَيقعُ طلاقهُ كالمختار. فيقولُ فنسوِّي بين إقْرارهِ

أركان (الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما يُطلق عليه الاسم)، أي اسم المسح (كالوجه) أي كغسله. فإنه لا يكفي ثمة أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل. (فيقول) في القلب. المسح (ركن منه)، أي من الوضوء، (فلا يقدر بالربع كالوجه)، فتقدير المسح بالربع مذهب المستدل وقد نفاه صريحاً، وعدم التقدير بالربع، وإن لم يناف عدم الاكتفاء بالأقل بالذات لاجتماع ما في الأصل الذي هو الوجه، إلا أنهما متنافيان في الفرع الذي هو المسح لعارض اتفاق الإمامين على منع خلو الوجوب عن الربع. والأقل لعدم وجوب الاستيعاب، (أو) أن ينفي مذهب المستدل (ضمنا)، بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي مذهبه، (كقولهم بيع الغائب عقد معارضة فيصح) من الجهل بالعوض، (كالنكاح. فيقول) إنه عقد معارضة (فلا يثبت فيه خيار الرؤية) كالنكاح، فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازما لصحته. متى نفى نفيت، وإن لم يصرح إلا بنفي اللازم، وهذان الحكمان أعني الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوفاق على ذلك. وإن لم يتنافيا لذاتها لاجتماعها في الأصل أعني النكاح، (ومنه) أي ومما ينفي مذهب المستدل ضمنا (قلب المساواة)، وهو أن يكون في الأصل حكمان. أحدهما: منفي عن الفرع وفاقا، والثاني مختلف فيه كالمختار فإن فيه يعاد إقراره بالطلاق المنفي في المكروه وفاقا، ووقوع الطلاق بالايقاع المختلف فيه في الفرع وهو المكروه. فإذا أثبت المستدل الحكم المختلف فيه في الفرع قياسا على الأصل، (كقولهم المكره مالك) للطلاق، (مكلف فيقع طلاقه كالمختار، فيقول) أي فالقالب يقول المكلف مالك للطلاق، (فنسوي بين إقراره) بالطلاق (وإيقاعه) إياه كالمختار، وإذا سوى بينهما فاما أن يكون في الثبوت وهو باطل وفاقا، أو في الانتفاء وهو المطلوب، وإنما سمى بذلك لأن مساواة الحكمين في الأصل إنما

وإيقاعهِ، أو إثبات مذهب المعترض، كقولهم الاعتكافُ لُبْثٌ مخصوصٌ، فلا يكونُ بمجردّه قُرْبةً كالوُقوفِ بعرفة، فيقولُ فلا يشترطُ الصَّوْم فيه كالوقوفِ

هي في الثبوت، وما أثبته القالب في الفرع إنما هو في الانتفاء . فكانه بدل تلك المساواة بهذه، والتبديل قد يسمى قلباً أو لأنه قلب دليل المستدل لإثبات المساواة في الفرع، وإنما قال منه لفصله عما قبله . لأن الضمني ما ينفي لازم مذهب المستدل كما مر، وهذا لا ينفيه فلا يكون من أفراده، وذلك لأن المنفي فيه إنما هو الافتراق بين الحكمين، وليس بلازم لمذهب المستدل، وهو وقوع طلاق المكره، لوجود الوقوع مع انتفاء الافتراق في صورة مساواة الحكمين في الثبوت[1]، بل يثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو مساواتها في الانتفاء، المستلزم لعدم وقوع طلاق المكره، وهو نفي مذهبه، إلا أنهما لما اشتركا في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل أو رده في ذيله بقوله ومنه، كذا ذكر الفنري . أقول هذا إنما يصح أن لو فسر المصنف الضمني بما فسره، والظاهر من عبارته أنه النفي الغير صريح، وقلب المساواة كذلك، ولعله إنما قال ومنه لضعف، مثل هذا القلب وحط رتبته عما سبق، قوله (أو إثبات) عطف على نفي مذهبه، أي القلب إنما نفي مذهب المستدل أو إثبات (مذهب المعترض، كقولهم) أي الحنفية (الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة) من غير ضمنية من العبادات، وهي الصوم (كالوقوف بعرفة، فيقول) هو لبث

---

(١) يريد بذلك أن وجود الوقوع لا يستلزم الافتراق، لأنه يستلزم نفي شمول العدم، وهو يكون طريقين إما شمول الوجود أو الافتراق، ولا خفاء إنه إنما يتم أن لو أخذ اللزوم عقلياً، أما إذا أريد الاجتماع ولو باتفاق بين المستدل والمعترض فيجوز كونه من هذا القبيل، فان ثبت الوقوع في المكره مع عدم صحة الإقرار بالاتفاق، بمعنى لو ثبت الوقوع لم تثبت الصحة، فاذا ثبت الأول لم يثبت الثاني بناء على الاتفاق، ولزم الافتراق كما أن في بيع الغائب الصحة. وثبوت الخيار مجتمعان، أي لو ثبت ثبت بالاتفاق لا باللزوم العقلي.

بعَرفَة. قيل المتنافيانِ لا يجتمعـان. قلنـا التنـافي حصـل في الفـرع بعَـرْضِ الإجماع، تنبيه القلب معارضة، إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلية المستدل)، أقول الطريق الرابع من الطريق المبطلات العلية القـلب. وهو أن

مخصوص (فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة)، لعدم اشتراط الصوم الذي أثبته مذهب المعترض. فإن قلت إنه نفي لمذهب المستدل صريحاً فيكون من القسم الأول. قلنا القسم الأول هو ما ينفيه صريحاً، ولا يكون ذلك النفي نفس مذهب القالب. كعدم تقدير المسح بالربع فانه ليس مذهباً للمعترض بعينه، وهذا القسم ليس منه كذا ذكر الفنري. أقول يقال لا نسلم أن نفي المستدل مذهب مخالفه، كيف ومذهبه الاكتفاء بالأقل مثلا، وعدم التقدير بالربع من لوازمه، والتمذهب بالملزوم تمذهب باللازم، اللهم إلا أن يفسر المذهب بما يصلح، بأن يقال المراد به ما ذهب اليه أولا وبالذات لما ذكره، والحق أن القسم الأول ما ينفي مذهب المستدل صريحاً مطلقاً، كما يشعر به إطلاق العبادة وهو أعم من أن يكون مثبتاً لمذهب المعترض أولا، وأن الظاهر أنهما قسمان متداخلان لا متباينان فيصلح أن يكون المثال الواحد مثالا لهما، لكن بالاعتبارين، فيكون مسألة الاعتكاف من القسم الأول، بأحد الاعتبارين لا ينافي التمثيل به في القسم الآخر بالاعتبار الآخر. فإن (قيل) القلب غير جائز كما ذهب اليه البعض، لأن حكم القالب لا بد أن ينافي حكم القايس، وإلا لم يتحقق النزاع، أو لامتناع أن يكون العلة الواحدة، و(المتنافيان لا يجتمعان، قلنا التنافي) بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما في أصل واحد، بل (حصل في الفرع بعرض الإجماع)، أي عارض الوفاق، على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحدهما، بعد ما أدى اجتهاد البعض الى أحدهما، فاجتهاد الآخر الى الآخر كما أشرنا اليه. فالقالب إذا بين أن الوصف في الفرع أن يقتضى أحدهما ليس بأولى منه في أن يقتضي الآخر، لمقارنة الوصف كليهما في الأصل، امتنع حكم المستدل في الفـرع دون حكـم القـالـب، لامتنـاع تـرجيـح أحـد

يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل بها، إلحاقا بالأصل الذي جعله مقيسا عليه، وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم . فان الحكم الذي يثبته القالب يشترط أن يكون مغايراً له لا نقيضاً كما سيأتي، فلذلك أبدله المصنف بالخلاف، والقلب ثلاثة أقسام . الأول أن يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً، كقول الحنفية مسح الرأس ركن من أركان الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم، قياساً على الـوجه. فيقول الشافعي مسح الرأس ركن من أركان الوضوء، فلا يقدر بالربع، قياساً على الـوجـه. فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحاً، ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك، الثاني أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً، أي يدل على بطلان لازم من لوازمه، كقول الحنفية بيع الغائب عقد معارضة، فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه، قياساً النكاح، فيقول الشافعي، بيع الغائب عقد معارضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح، وقبول خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم، وإذا انتفي اللازم انتفي الملزوم، (قوله ومنه)، أي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمناً قلب المساواة، وهو أن يكون في الأصل حكمان. أحدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه، فاذا أراد المستدل إثبات المختلف فيه بالقياس على الأصـل. فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع

المتساويين، والوفاق على عدم حصولها فيه. (تنبيه). على المناسبة والمخالفة بين القلب والمعارضة، (القلب معارضة) أي كالمعارضة في أن كلا منهما يثبت خلاف ما أثبت المستدل، (إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون (مغايراً لعلة المستدل)، وأصله، أي تجب هذه المغايرة في المعارضة به يشعر كلام الفنري وغيره، وصورته أن يقال ما ذكرته من الوصف، وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي خلافه قياساً على الأصل الفلاني، ويجب في القلب اتحاد العلة والأصل كما مر، فعلى هذا يكون قوله إلا أن الخ بيان

بالقياس على الأصل، ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه، مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المنكره بقولهم المنكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه، بالقياس على المختار . فيقول الشافعي المنكره مالك مكلف فنسوي بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه، قياساً على المختار، ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً، لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه، مع أن إقراره معتبر بالاتفاق، لزم أن يكون الإيقاع أيضا غير معتبر / الثالث أن يكون لإثبات مذهب المعترض، كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة، فانما صار قربة بانضمام عبادة أخرى اليه وهو الإحرام، فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. وقوله قيل المتنافيان، الخ أشار به الى ما ذكره في المحصول، وهو أن من الناس من أنكر إمكان القلب . محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال . وجوابه أن التنافي بين الحكمين إنما حصل في الفرع فقط لأمر عارض، وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين فقط، وأما اجتماعها في الأصل فغير مستحيل، لأن ذات الحكمين غير متنافين ألا ترى أن الأصل في المثال، الأول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء بما

تنافيها، وشرحه الجاربردي، بأن المعنى أنه لا يجب الاتحاد في المعارضة. أقول وعلى هذا يلزم أن تكون المعارضة أعم، وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة بهو هو وما صرحوا من أن الحق أن القلب باقسامه راجع الى المعارضة، وأنه نوع مخصوص منها، والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسي المستدل والمعارض . قال الإمام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القالب في الأصل، وأن يقدح في تأثير علته بالوجوه القادحة في العلية، حتى القلب، بشرط أن لا يكون مناقضاً لحكم القياس الأول، حتى إذا فسد قلب

ينطلق عليه الاسم، وعدم تقديره بالربع، وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما في الفرع، وهو مسح الـرأس. لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما . وكذلك الأصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه، وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه، ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما، وكذلك الأصل في المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجرده ليس بقربة، (قوله تنبيه الخ) لما بين القلب وأقسامه، شرع في الفرق بينه وبين المعارضة، فقال القلب في الحقيقة معارضة، فان المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب، إلا أن الفرق بينهما، أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب فان علته وأصله علة المستدل وأصله، قال الإمام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله، بخلاف المعارضة فان للمستدل أن يعترض عليها، بكل ما للمعترض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة، وله أن يقلبْ قلبه، وحينئذ فيسلم أصل القياس، قال (الخامس القول بالموجب وهُو تَسْلِيمُ مقتضى قول المستدلِّ مَعَ بَقاء الخِلاف، مثاله في النفي أن تقول التفاوت في الوسيلة لا يمنعُ القصاصَ، فيقول مُسلم ولكن لا يمنعه عن غيره، ثم لو بيَّنّا أن

القالب لقلب المستدل، سلم أصل قياسه من القلب، فعلى هذا يكون قوله إلا أن الخ بيان كون المعارضة أعم، على وزن قولنا الإنسان حيوان، إلا أن الحيوان قد لا يكون ناطقاً . وفي كلام الفنري إشارة الى أن المعنى، أن القلب معارضة بمعنى تسليم دليل الخصم . وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه، لكنه ليس بمعارضة مصطلح عليها بين الأصوليين، وهـي مـا وجـب فيـه مغـايـرة العلـة والأصل. أقول وهذا إنما يصح لو كان المعارضة المذكورة ثابتاً غير المذكورة أولا مع كونها مفادة بالتعريف، اللامي الظاهر في العهدية هنا، وهو بعيد.

الموجب قائمٌ، ولا مانع غيره، لم يكن ما ذكرنا، تمام الدليل . وفي الثبوت قولهم . الخيلُ يُسَابق عليها فتجبُ الزكاةُ فيها كالإبل . فنقولُ مسلم في زكاة التجارة، أقول الطريق الخامس من مبطلات العلية القول بالموجب أي القول بموجب دليل المستدل، وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه . وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها . من أنه غير مستلزم له . فلا ينقطع النزاع بتسليمه . وهذا الحد أولى من قول المحصول . أنه تسليم ما جعل المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف . لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس . وكأنه أراد تعريف ما يقع في القيـاس خـاصـة . لأن الكلام في مبطلات العلية، والقول بالموجب قسمان. أحدهما أن يقع في النفي وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم، واللازم من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك، فيتمسك به لتوهمه أنه ما أخذ الخصم، مثاله أن يقول الشافعي في القتل

المبطل. (الخامس القول بالموجب) أي بموجب العلة، (وهو تسليم مقتضى قول المستدل)، أي ما يلزم من علته ودليله (مع بقاء الخلاف)، وحاصله دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع . وهو يقع في جانب النفي تارة إذا كان المطلوب نفي الحكم، واللازم من الدليل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم، وفي جانب الاثبات أخرى، كما لو كان المطلوب إثبات الحكم في الفرع، واللازم من الدليل ثبوته في صورة ما من جنسه، (مثاله في النفي أن نقول) نحن في وجوب القصاص في القتل بالمثقل، (التفاوت في الوسيلة) أي وسيلة القتل (لا يمنع القصاص)، أي وجوبه أي قياساً على التفاوت في المتوسل إليه كأنواع الجراحات القاتلة، فإنه لا يمنعه وفاقا، وقال الجاربردي كأفراده المقتولين، أقول هو لا يكاد يصح إلا بتعنيف، إذ المتوسل إليه القتل لا المقتول، (فيقول) المعترض عدم منع هذا التفاوت في الوسيلة الوجوب (مسلم، ولكن لا يمنعه) أي لم لا يجوز أن يمنع وجوب القصاص أمر يوجد في المثقل

بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص . كالتفاوت في التوسل إليه، يعني أن المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب، كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل إليه، وهو التفاوت في المقتولين من الصغر والكبر . والخساسة والشرف . فيقول الحنفي كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم . ونحن نقول بموجب . ولكن لم يجوز أن يمنع من وجوبه أمر موجود في المثقل غير التفاوت، وأنه لا يلزم من إبطال هذا المانع إبطال جميع الموانع، ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع، وبينه بأن الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان قائم في صورة القتل بالمثقل . وأنه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالأصل، أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً، أي حتى لا يسمع

(عن غيره) أي غير التفاوت، (ثم لو بينا أن الموجب) للقصاص وهو إزهاق الروح بغير حق (قائم) في صورة القتل بالمثقل، (ولا مانع) فيه (غيره) أي التفاوت في الوسيلة لكنا مقرين بالانقطاع في الاستدلال الأول، لأنه ظهر أنه (لم يكن ما ذكرنا) أولا (تمام الدليل)، بل أحد أجزائه، مع ادعائنا أنه دليل تام، (وفي) مثاله (الثبوت، قولهم الخيل) حيوان (يسابق عليها فتجب الزكاة فيها) قياسا على (الإبل، فنقول) ما أثبته بالدليل وجوب الزكاة في الجملة وهو (مسلم في زكاة التجارة)، لأنا قائلون بأنه لو كان مال التجارة يلزم فيه الزكاة، والخلاف إنما هو في زكاة العين وإن لم تكن للتجارة، ولا يلزم من إثبات المطلق إثبات جمع أنواعه، حتى يلزم ثبوت المتنازع فيه، كذا الفنري، والمشهور أن القول بالموجب ثلاثة أقسام: الأول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع . أو ملزومه لا يكون كذلك . كما يقال في مسألة المثقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص، كالقتل بالحرق، فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا مما يستلزمه. الثاني أن يقام على إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم، ومبنى مذهبه في المسألة، ويقول لا يلزم من

ذلك منه، لأنه ظهر أن المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً، بل جزأ من الدليل. هكذا قاله الإمام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر، ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك. القسم الثاني أن يقع الاثبات، وذلك إذا كان مطلوب المستدل إثبات الحكم في الفرع، واللازم من دليله ثبوته في صورة ما من الجنس كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل، بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الإبل، فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة، ونحن نقول بموجبه، فإنا نوجب فيه زكاه التجارة، ومحل النزاع إنما هو في زكاة معين، ولا يلزم من إثبات المطلق إثبات جميع أنواعه، قال: (السادس الفرق، وهو جعل تعيُّن الأصل علَّة، أو الفرع مانعاً، والأولُ يؤثر حيث لم يُجزِ التعليلُ بعلَّتين، والثاني عند من جعلَ النَّقضَ مع المانع قادحاً)، أقول الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية، الفرق، وهو ضربان. الأول أن يجعل المعترض تعين أصل القياس، أي الخصوصية التي فيه علة لحكمة، كقول الحنفي الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ما خرج منهما، والجامع هو خروج النجاسة، فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية

إبطاله. إبطاله مذهبي فإنه ليس مأخذ مذهبي، مثل أن يقال في المسألة المتقدمة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه، فيقال لا يلزم من إبطال كون التفاوت المذكور مانعاً من وجوب القصاص إبطال انتفاء وجوبه، لأنه وحده ليس ماخذي في المنع، وقد اختلف في أن المعترض إذا قال ليس هذا مأخذي هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذاً آخر أم لا، فقيل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك . لكنه يعاند، والصحيح أنه قد يصدق في ذلك لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه. والثالث أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير، مثل أن يقول في الوضوء كل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة، ولا يقول الوضوء ثبت قربة، فيقال مسلم، ولا يلزم شرطية النية في الوضوء، وهذا إذا سكت عن الصغرى، وأما إذا ذكرت فلا يرد إلا المنع

التي في الأصل وهي خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء لا مطلق خروجها، الثاني أن يجعل تعين الفرع أي خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه، كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياساً على غير المسلم، والجامع هو القتل العمد العدوان، فيقول المعترض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلماً مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه، (قوله الأول) يعني أن الفرق بالطريق الأول، وهو جعل تعين الأصل علة، هل يؤثر أي يفيد غرض المعترض يقدح في العلية أم لا، فيه خلاف ينبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين، فإن جوزناه لم يقدح هذا الفرق، لأن الحكم في الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع، ثم علل بعد ذلك

لكون الوضوء قربة، وهو ليس قولاً بالموجب · قال الجدليون في القول بالموجب انقطاع أحد الطرفين، إذ لو بين أن المثبت مدعاً أو ملزومه، أو المبطل مذهب الخصم، أو الصغر حق، انقطع المعترض وإلا انقطع المستدل. المبطل، (السادس الفرق، وهو جعل تعين الأصل) وهو ما يختص به (علة) للحكم، (أو) تعين (الفرع مانعاً) من ثبوت الحكم، (و) الفرق (الأول) أي جعل ما يختص بالأصل علة (يؤثر) في منع علية المشترك، (حيث لم يجز التعليل) أي تعليل الحكم الواحد (بعلتين)، مختلفتين، كما في العلل المستنبطة على ما ذكر، وذلك لأن حكم الأصل إذا علل بما يختص به لا يعلل بالمشترك، وإلا لزم التعليل بالعلتين وهو باطل في هذه العلل، ولا يؤثر في منع العلية حيث جاز مثل هذا التعليل كما في العلل المنصوصة، إذ التعليل بالمختص حينئذ لا ينافي التعليل بالمشترك، لجواز التعليل بالمختلفين، وكلام الجاربردي ها هنا يشعر بأن جواز التعليل بهما مطلقاً، لأنه واقع كتعليل القتل بالردة، وقتل العمد، وتحريم الوطء بالحيض، والإحرام، أقول فيه نظر لأنه إنما ينهض دليلاً في المنصوصة والنزاع في غيرها، (و) الفرق (الثاني) أي جعل ما يختص بالفرع مانعاً يؤثر في منع علية المشترك (عند من جعل النقض مع المانع قادحاً) في العلية، إذ العلة ما

بتعينه لم يكن التعليل الثاني مانعاً من التغليل الأول. إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعلتين. والغرض من جوازه وإن منعناه قدح هذا الفرق، لأن تعين الأصل غير موجود في الفرع، والحكم مضاف إليه أعني إلى التعين فلا يكون أيضاً مضافاً إلى المشترك وإلا لزم التعليل بعلتين، وأما الثاني وهو الفرق بتعين الفرع، فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحاً في كون الوصف علة، لأن الوصف الذي جعله المستدل علة إذا وجد في الفرع، ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع، والنقض مع المانع قادح، وأما من لا يجعله قادحاً يقول الفرق بتعين الفرع لا يؤثر، لأن تخلف الحكم عنه إنما هو المانع، هذا حاصل كلام المصنف، وقد استفدنا منه أن الفرق بتعين الأصل إنما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة، لأنه اختار التفصيل كما تقدم، وأن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً لأنه اختار أن النقض مع المانع غير

يستلزم الحكم، والمشترك مع المانع لم يستلزم، وعند من لم يجعله معه قادحاً لا يؤثر في منع العلية، إذ اللازم ليس إلا تخلف الحكم المانع، وهو لا يبطل العلية، ثم اعلم أن للمعترض أن لا يعترض لعدم خصوصية هي شرط في الأصل في الفرض في الأول، فيكون معارضة في الأصل، أو لعدم خصوصية هي مانع في الفرع في الأصل في الثاني، فيكون معارضة في الفرع لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع، وعدم المانع في الأصل، فيكون أي الفرق مجموع المعارضتين كذا ذكر المحقق - قال الفاضل في بيان معارضة الأصل أن المستدل ادعى عليه المشترك، والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد في الفرع، وهذا ظاهر، وإنما الخفاء في كون إبداء المانع الفرع معارضة فيه، وتحقيقه أن المانع عن الشيء في قوة المقتضي لنقيضه، فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي أثبته المستدل، ويستند إلى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع، وأما كون الفرق مجموع المعارضتين في انتفاء الشرط في الفرع، فلأن إبداء الخصوصية التي هي شرط في الأصل معارضة في الأصل، وبيان انتفائها في الفرع معارضة

قادح)، واعلم أن بناء تأثير الفرق الأول على التعليل بعلتين صحيح، وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقاً في دفع كلام المستدل، وبيانه أن الشافعي في مثالنا لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلماً فان قلنا إن النقض مع المانع قادح في العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته، وهي القتل العمد العدوان، فإنها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنها، وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض، وإن قلنا أنه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها، لأن الغرض أن ذلك من باب التخلف لمانع، ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه، وحينئذ فيحصل للشافعي أيضاً مقصوده، وهو عدم إيجاب القصاص، فثبت أن بناءه عليه فاسد، ولذلك لم يتعرض الإمام وأتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء أصلاً، نعم أطلق الإمام أن قبول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين، وإذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الأصل لم يرد شيء، قال (الطرف الثالث في أقسام العلة علة الحكم، إما

فيه، وفي عدم المانع في الأصل، لأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه، وبيان انتفائه في الأصل، إشعار بأن العلة من ذلك الوصف، مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه ، وهذا معارضة في الأصل حيث أبدى فيه علة لا توجد في الفرع، (الطرف الثالث في أقسام العلة، علة الحكم، إما محله) كتعليل حرمة الخمر لكونه خمراً، وطهورية الماء بكونه ماء، (أو جزؤه) أي جزء هذا المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب، بكونه عقد معارضة، أو خيار المجلس في البيع بذلك، فإن عقد المعارضة جزء محل الحكم وهو البيع، (أو خارج عنه)، أي المحل، وهو إما أمر (عقلي) وجودي (حقيقي) كتعليل ربوية البر بكونه مطعوماً، (أو إضافي) كتعليل ولاية الاجبار للأب، الذي هو محل الحكم بالأبوة الخارجة عن ذاته المعارضة له بالنسبة إلى الغير، (أو) عقلي (سلبي) كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا، وبطلان بيع الضال بكونه ليس بمقدرة التسليم، وقد يكون مركباً من الثلاث كتعليل وجوب القصاص بالقتل

محلّه أو جُزؤه، أو خارج عنه، عقليٌّ حقيقيٌّ، أو إضافيٌّ، أو سلبي، أو شرعي، أو لغَويٌّ، متعدِّية أو قاصرة، وعلى التقديرات. إما بسيطة، أو مركبة)، أقول هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة، وبيان ما يصح به التعليل منها، وما لا يصح. فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام. وهي إما ذلك المحل. كتعليل حرمة الربا فيٌ النقدين بكونها جوهري الاثمان، وإما جزء ذلك المحل. كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معارضة، وأما خارج عنه، والخارج على ثلاثة أقسام، عقلي وشرعي، ولغوي،

العمد العدوان، فالقتل عقلي وجودي حقيقي والعمد اضافي والعدوان سلبي، لأن معناه أنه ليس بحق، كذا ذكر الجاربردي . أقول القتل من مقولة الفعل، وهو من النسب فيكون إضافياً، اللهم إلا أن يقال لا يراد نفس الايقاع الذي هو التأثير بل ما صدر من القاتل، مما يشاهد من الحركات والحركة مقولة الابن، وهو حقيقي عند المتكلمين سوى سائر النسب، (أو) أمر (شرعي) كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، وتعليل بطلان بيع العذرة بالنجاسة، بمعنى حرمة الصلاة مع ملابستها، وقد يكون أمراً عرفياً، كتعليل عدم جواز بيع الغائب بالجهالة المجتنب عنها عرفاً، (أو لغوي)، كتعليل حرمة الخمر بتسميتها بلفظ الخمر وضعاً، قال الفنري كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر عن العنب، أقول كأنه أراد بصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو مجازاً، كما صح الاطلاق في الأصل حقيقة، وكل المذكورات (متعدية) وهو ما تجاوز عن محل الحكم المنصوص عليه، كتعليل الحكم بما تشارك فيه غيره، (أو قاصرة) وهو ما لا يتجاوز عنه، كتعليله بما يختص به، مثال الأول ظاهر فإن أكثر القياسات كذلك، ومثال الثاني تعليل الشافعية حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمن فانها لا تتجاوزهما، (وعلى) كل من (التقديرات) فهي (إما بسيطة) كالأقسام المذكورة في المتن، (أو مركبة) كما ذكرنا، وكتعليل جواز بيع المفلس بكونه بيعاً صدر من الأصل في المحل لتركبه من الصفة الحقيقية والإضافية كذا ذكر

فزاد في المحصول على هذه الثلاثة العرفي، فأما الأمر العقلي فثلاثة أقسام: حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار، وإضافي كتعليل ولاية الاجبار بالأبوة، وسلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا، والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه، والإضافي ما يتعقل باعتبار غيره. وأما الأمر الشرعي فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، وأما الأمر اللغوي فكقولنا في النبيذ أنه يسمى خمراً فيحرم كالمعتصر من العنب، والتعليل بهذا جائز على المشهور/ وقيل لا/ وقيل إن كان مشتقاً جاز وإلا فلا، هكذا حكاه القرافي وغيره، والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك، وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقاً، وليس كذلك، فإنه ممن حكى الخلاف هناك، وأما العرفي الذي زاده الإمام فمثل له بقولنا في بيع الغائب أنه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف، ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة، والكمال والنقصان. قال ولكن إنما يعلل به بشرط أن يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره، وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات، فانه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلاً في زمان الرسول عليه السلام، وحينئذ لا يجوز التعليل به، وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة أقسام: منها خمسة في تقسيم الخارج، وهذا على تقدير أن يكون ما بعد الخارج من الأقسام إنما هو أقسام للخارج فقط، وبه صرح في المحصول، ثم العلة إما متعدية أو قاصرة، فالمتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه،

الفنري - ثم قال والمختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الأقسام، ويخالفه ما ذكر الجاربردي من انهم اتفقوا على عدم جواز مثل تعليل حرمة الخمر بكونه مسمى بذلك، (قيل لا يعلل) الحكم (بالمحل، لأن) المحل قابل فلا يكون علة وإلا لكان قابلاً وفاعلاً، ولا خفاء أن (القابل لا يفعل) فيما يقبله، لأن حصول المقبول له بالإمكان، إذ معنى قبول الشيء للشيء إمكان حصوله، أي جاز أن يحصل وأن لا يحصل، وكونه فاعلاً ومؤثراً فيه يقتضي وجوب حصوله لامتناع

كالسكر، والقاصرة بخلاف ذلك، كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية، وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة، فأما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة، أو مركبة، وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية، والإضافية، كقولنا قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص، فالقتل حقيقي والأبوة أضافية، أو من الحقيقية والسلبية، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق. قال: (قيل لا يعللُ بالمحلِّ لأن القابلَ لا يَفعل، قلنا لا نُسلِّم، ومع هذا فالعلة المعرِّف)، أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف، مع الجواب عنها، وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل: منها تعليل الحكم بمحله، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب. أصحها عند الإمام والآمدي وابن الحاجب أنه إن كانت العلة متعدية فإنه لا يجوز، لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره، وإن كانت قاصرة فيجوز، سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة، فإنه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمراً، ولا في أن يعرف كوف الخمر مناسباً لحرمة استعماله، والثاني لا يجوز مطلقاً ونقله الآمدي عن الأكثرين، والثالث يجوز مطلقاً وهو مقتضى اطلاق المصنف، واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم فإنه لو لم يقبله لم يصح قيامه به، وكذلك كل معنى مع محله، وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلاً في الحكم لأن العلة تؤثر في المعلول وتفعل فيه، ويستحيل كون الشيء قابلاً للشيء

التخلف، فيلزم أن يكون حصوله واجباً ممكناً معاً وبينهما تناف، (قلنا لا نسلم) ان القابل لا يفعل، قوله لأن حصول المقبول لها، قلنا يمنع الإمكان إن أريد الخاص، وإن أريد العام فهو لا ينافي الوجوب، فلو سلم الإمكان الخاص، فهو إنما يكون بالنسبة إلى المقبول، مع قطع النظر عن الفعل، فلم يجوز الوجوب بالنسبة إلى الفعل، لا يقال حاصل النسبتين راجع إلى حصول ذا / لهذا فيلزم أن يكون نفس الحصول واجباً وممكناً خاصاً، لأنا نقول إن أريد الوجوب

وفاعلاً فيه كما تقرر في علم الكلام، لأن نسبة القابل إلى المقبولة بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، وبين الوجوب والإمكان تناف، وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما لا نسلم أن القابل لا يفعل، وقولكم في الاستدلال عليه أن الوجوب والإمكان متنافيان ممنوع، فانه إنما يعزم ذلك أن لو كان المراد في الإمكان هو الإمكان الخاص وليس كذلك، بل المراد به الإمكان العام، وقد تقدم أيضاً ذلك في الكلام على الاشتراك، الثاني سلمنا أن القابل لا يفعل/ لكن لا نسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلاً فيه، وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به، بل العلة عندنا هو المعرف. واعلم أن الأقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضاً في التعليل بجزته، ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الجواز مطلقاً، وبه جزم المصنف في التقسيم السابق، ونقل أعني الآمدي عن الأكثرين المنع مطلقاً، وقال ابن الحاجب إن كانت العلة قاصرة جاز، وإن كانت متعدية فلا/ قال: (قيل لا يُعلَّل بالحِكم الغير المضبوطةِ كالصالح والمفاسد/ لأنه لا يُعلم وجودُ القدر

بالذات فممنوع، وإن أريد بالغير فلا منافاة، (ومع هذا فالعلة) الشرعية هي (المعروف للحكم لا المؤثر، فلا يلزم من التعليل به كون الشيء قابلاً وفاعلاً لشيء، ولا يخفى أن النظم الطبيعي تقديم هذا على المنع الأول، والحق ما في المحصول من التفصيل، وهو جواز التعليل بالمحل في القاصرة منصوصة كانت أو مستنبطة، إذ لا استبعاد في حرمة الخمر لكونها خمر، لأنه يناسب الحرمة، وعدم الجواز في المتعدية لاستحالة حصول مورد النص بخصوصه في غيره، (قيل لا يعلل) الحكم (بالحكم الغير المضبوطة كالصالح والمفاسد، لأنه) على تقدير عدم الانضباط (لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع)، أي لا يعلم أن القدر الحاصل من المصلحة المترتب عليها الحكم في الأصل هل وجد في الفرع أم لا / فلا يمكن إثبات الحكم في الفرع، فلا يجوز التعليل بها، والمراد بالعلم ههنا بالحكم الراجح على ما لا يخفى، وفي بعض النسخ القدر الصالح في

الحاصلِ في الأصلِ في الفرع، قلنا لو لم يجز لما جازَ بالوصف المشتمل عليها، فاذا حصلَ الظَّن بأنَ الحُكمَ لمصلحةٍ وجدت في الفرع يحصل ظنٌّ الحكم فيه)،

الأصل والفرع، ومعناه لا يعلم أن القدر الصالح الذي ثبت به الحكم هل وجد في الأصل والفرع جميعاً أو لم يوجد في الفرع، والمشهور أنهم شرطوا في العلة أن تكون ظاهرة منضبطة في نفسها، حتى تكون ضابطة للحكم، لا حكمة مجردة، وأنها قد لا تعتبر أما لخفاتها، كالرضا في التجارة، فنيط بصيغ العقود، أو لعدم انضابطها كالمشقة، فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص، وليس مطلق المشقة مناطاً، ولا ثبت الحكم في حق الحدادين والحمالين، ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لا طريق إلى تمييزها في ذاتها وضبطها في نفسها، فنيطت بالسفر، وأما إذا وجدت حكمة ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها على الأصل / لأنها هي المقصودة للشارع، واعتبار المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرارها، فاذا زال المانع جاز اعتبارها كذا ذكر المحقق، (قلنا لو لم يجز) أي التعليل بتلك الحكم لأنه لا يعلم الخ، أي لو لم يعلم القدر الذي نيط به الحكم من الحكم ولم يجز التعليل بها كذلك (لما جاز بالوصف) المناسب (المشتمل عليها)، لأن علته لاشتماله على مقدار معين من المصلحة، وإلا لكان وصف اشتمل على أي مرتبة من مراتب المصلحة علة، وهو باطل، وحينئذ لا يحكم بعليته، ما لم يعلم القدر الصالح لامتناع الحكم، على أن هذا الوصف علة باعتبار اشتماله على هذا المقدار من الحكم، من غير العلم أو الظن بهذا القدر، واللازم باطل، لأنهم يعللون الحكم بالوصف في الفرع، فالملزوم وهو عدم الحكم بالقدر الصالح كذلك، فثبت أنه لا يمتنع القطع أو الظن بحصول هذا القدر من المصلحة في الفرع، (فاذا حصل الظن بأن الحكم) في الأصل إنما ثبت (لمصلحة) مقدرة (وجدت في الفرع) أيضاً (يحصل ظن الحكم فيه) لا محالة، هكذا ذكر الفنري، أقول في عبارة المصنف نظر، لأنه منع مقدمة الدليل، وهو أنه لا يعلم وجود القدر الصالح من الاستدلال على انتفائها ويؤيده ما في شرح

أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة، كتعليل جواز القصر بالسفر، لاشتماله على الحكمة المناسبة لـه وهـي المشقـة، وكجعـل الزنـا علـة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له، وهي اختلاط الأنساب، وقد يكون بنفس الحكمة أي بمجرد المصالح والمفاسد، كتعليل القصر بالمشقة، ووجوب الحد باختلاط الأنساب، فالأول لا خلاف في جوازه، وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب: حكاها الآمدي احدها الجواز مطلقاً، ورجحه الإمام والمصنف، وكلام ابن الحاجب يقتضي رجحانه أيضاً، والثاني المنع مطلقاً، ونقله الآمدي عن الأكثرين، وأشار إليه المصنف بقوله، قيل لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعاً لحكمة، والثالث واختاره الآمدي إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز، وإن لم تكن كذلك فلا، كالمشقة فانها خفية غير منضبطة، بدليـل أنها قـد تحصـل للحـاضر وتنعـدم في حـق المسافر، (قوله لأنه لا يعلم) أي استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة في الأصل، وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع، لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها من الرتبة الأخرى، وحينئذ

الجاربردي من أن المعنى لا نسلم أنه لا يعلم لأنه لو لم يعلم لزم كهذا، وهو غير موجه قبل إقامة المستدل الدليل على ثبوتها على ما عرف، ويمكن رفعه بان الدليل مقدر، وهو أن يقول لعدم الانضباط بغير شيء سبق ذكر غير المضبوطة، فعلى هذا يكون ما ذكره معارضة وهي مقبولة في بعض النسخ، لم لا يجوز ومعناه كما قرره سلمنا عدم جواز التعليل بتلك الحكم، لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها، كالتعليل بالسفر لما علم تكن المشقة منضبطة، قال الفنري فيه نظر من وجوه، أما الأول فلأنه رد القول من منع التعليل بتلك الحكم، فكيف يسلم معه امتناع هذا التعليل، مع أن الحكمة من العلل المعتبرة عند المصنف كما سيجيء في باب الترجيح، وأما ثانياً فلأن التعليل بالوصف

فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها، وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها، لأن العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع، لكنه يصبح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق، كالسفر مثلاً فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفراً، وحينئذ فاذا حصل الظن بان الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع، والعمل بالظن واجب قال: (قيل العدمُ لا يُعلَّل به لأنَّ الاعدامَ لا تَتميَّز وأيضاً ليسَ

المشتمل عليها إنما يجوز عند العلم بقدر تلك المصلحة كما قررنا، بخلاف ما إذا لم يعلم، وأما ثالثاً فلأن قول المصنف وإذا جعل الظن الخ نص في جواز التعليل بالحكمة، أقول ممكن رفع الأول، بان يحمل محل النزاع على أن تلك الحكم غير ملاحظة في التعليل أصلاً، بل الوصف علة ابتداء من غير اعتبار، خلافي عنها يوجه الجواب حينئذ أنا سلمنا أن وجود القدر الصالح منها غير معلوم ولم يجز التعلل بها إذا لم يعلم لكن لا يلزم من ذلك أن يعتبر أصلاً بحيث يكون الوصف علة ابتداء لم لا يجوز أن يكون التعليل بالوصف لاشتماله عليها في الأغلب، وما ذكره في باب الترجيح يجوز أن يراد به الحكمة الظاهرة المنضبطة كما ذكرنا، والثاني بأنا لا نسلم أن علية الوصف إنما هي لكونه مشتملاً على القدر الصالح تحقيقاً حتى يتوقف الحكم بالعلية على العلم بوجود هذا القدر تحقيقاً بل ما لم تكن منضبطة، وكان الوقوف على القدر الصالح في كل المواد متعسراً، أقيم الوصف الذي لائح عنها غالباً مقام القدر الصالح منها تيسيراً، حتى أثبت الحكم في محل وإن فرض خلاؤه عن الحكمة، وأن الملاحظ في شرعية هذا الحكم ابتداء هذه الحكمة، قوله فيلزم علية كل وصف اشتمل على أية منها ممنوع، بل ذلك في الوصف الذي شهد بصلوحه الدليل كالنص وغيره من المسالك، والثالث بأن المعنى إذا ظن الملاحظة الأصلي في ثبوت الحكم في الأصل هذه المصلحة، وظن

على المجتهدِ سبرها قلنا لا يُسلم فإنّ عدم اللازم متميزٌ عن عدمِ الملزومِ وإنما سقطَ عن المجتهدِ لعدمِ تنَاهيها، قيل إنَّما يجوزُ التَّعليل بالحكم المُقارن، وهو

ثبوتها في الفرع لوجود الوصف المشتمل عليها غالباً فيه، حصل ظن فيكون في الحقيقة بيان التعليل بالوصف، (قيل) الوصف السلمي لا يصح علة لأنه عدم مضاف، و(العدم لا يعلل به لأن الاعدام لا تتميز)، إذ التميز إنما يكون لخصوصية قائمة بالتميز، وإذا لا يصح إلا فيما له ثبوت، فالمتميز ثابت ولا شيء من العدم بثابت، فلا شيء من المتميز بعدم، وينعكس إلى شيء من العدم بتميز، والعلة متميزة لتميزها عما ليس بعلة تضمها إلى العكس، فينتج لا شيء من العدم وهو المطلوب، (وأيضاً) الأوصاف بعضها يصلح للعلية دون البعض فيجب على المجتهد سبرها فلو صح العدم للعلية لكان علية سير الإعدام واللازم باطل، إذ (ليس على المجتهد سيرها) وفاقاً، (قلنا) نجيب عن الأول بأنا (لا نسلم) أن الإعدام لا تتميز، (فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم)، لاستلزام الأولى للثاني من غير عكس قوله إذ التميز الخ قلنا يكفي فيه الخصوصية والثبوت الذهنيان، وحينئذ لا يلزم إلا كون المتميز ثابتاً في الجملة ولو في الذهن، لا نسلم أن العدم ليس ثابت أصلاً، إذ بعض الاعدام المقصود ثابت في الذهن، فان قلت الإعدام ليست متميزة في الخارج لأنها معدومة في الخارج وما هو كذلك لا يكون متميزاً في الخارج، والعلة متميزة في الخارج فالاعدام لا يكون علة، قلنا لا نسلم أن العلة الشرعية يجب وجودها في الخارج متميزة عن الغير، كيف ويجوز كونها من الاعتبارات العقلية، ولو سلم، فلا نسلم أن الاعدام معدومة في الخارج، كيف وقد قالوا تحقق المعدومات في الخارج من الضروريات، كعدم اجتماع النقيضين، وعدم شريك الباري، وإلا لزم وجود الممتنعات، وعن الثاني بأنا لا نسلم وجوب سير جميع الأوصاف على المجتهد، بل يجب عليه سير الأوصاف المتناهية دون غيرها، لامتناع سيرها، (و) حينئذ نقول (إنما سقط عن المجتهد) سير الاعدام (لعدم تناهيها) لا لعدم صلوحها للعلية، كيف

أخذُ التقادير الثلاثة، فيكونُ مرجوحاً، قلنا ويجوز بالمتأخِّر لأنه معرَّفٌ) أقول

وبعض الأحكام دائر مع الاعدام وجوداً وعدماً، وهو أمارة علية العدم، والمختار في مختصر المدقق أن العدمي إنما يصلح علة لعدمي آخر دون وجودي، لا لأن العلة هي المؤثر، ويستحيل كون العدم مؤثراً في الوجود لما مر من أن علل الشرع أمارات لا مؤثرات، بل الدليل آخر يستدعي زيادة كشف وتحقيق كما بينه المحقق مشبعاً، (قيل) لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بمثله، لأن الحكم الشرعي المفروض عليته يحتمل التقديم على الحكم المعلل به، والتأخر عنهوالمقارنة، فهذه مقادير ثلاثة، والأول ينافي العلية لتخلف الحكم عنه، وكذا الثاني لامتناع تأخر العلة عن المعلول، و(إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن) وهو الثالث (وهو أحد التقادير الثلاثة) الذي يجوز علية الحكم فيه دون أن يجب، لجواز أن تكون العلة غيره، (فيكون مرجوحاً)، لاقتضاء التقديرين امتناع العلية وتجويز وقوع أحد من اثنين، أقرب من تجويز وقوع واحد معين، والعبرة في الشرع المراجح فتمتنع عليته، فان قلت يجوز أن يكون التقدم بالذات لا بالزمان، قلنا الترديد باعتبار الزمان وبه يتم الكلام، قال الفنري أو نقول التقدم ان كان بالزمان امتنع التعلل، وان كان بالذات فقط جاز أن تكون العلة هو أو غيره، فيكون مرجوحاً أيضاً، أقول التقدم بالذات هو التقدم بالعلية على ما هو المشهور، فعلى تقدير تقدمه بالذات كان هو العلة قطعاً لا غيرها، اللهم إلا أن يفسر التقدم بالذات بوجه أعم، والأقرب أن يقال هذا التقدير وان كان يلزم منه العلية لكان يمتنع على التقديرين الأخيرين، أي المقارنة والتأخر الذاتيين، كأن يكونا معلولي علة واحدة، أو يكون الحكم المفروض عليته معلولاً للمفروض معلوليته، فيكون احتمال عليته مرجوحاً أيضاً، قال المراغي ولا بد في أن يقال لا نسلم أن المتقدم الزماني لا يصلح علة لجواز التخلف لمانع، قال الفنري التخلف لمانع إنما يتصور فيما يتصور فيه العلية، وعند التقدم بالزمان لا يتصور العلية، أقول إنما يصح لو كان العلة هو المستلزم وهو ممنوع في العلة

يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية، وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان. أصحها عند المصنف أنه يجوز واختاره الإمام هنا، لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم، وأصحها عند الآمدي وابن الحاجب أنه لا يجوز، واختاره الإمام في الكلام على الدوران لوجهين، أحدهما أن الاعدام لا تتميز عن غيرها وما لا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة، أما الصغرى فلأن المتميز عن غيره لا بد أن يكون موصوفاً بصفة التميز، والموصوف بصفة التميز ثابت، والعدم نفي محض، وأما الكبرى فلأن الشيء الذي يكون علة لا بد أن يتميز عما لا يكون علة، وإلا لم يعرف كونه علة، الثاني أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة العلية، أي اختبارها لتميز العلة عن غيرها، فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب، وأجاب المصنف عن الأول بأنا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز، بل إذا كانت من الاعدام المضافة، بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم، فإنا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس، وأما استدلالهم عليه فجوابه أن الموصوف بالتميز إنما يستدعي الثبوت في الذهن فقط، والعدم له ثبوت فيه، نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز، ونحن نسلم امتناع التعليل بها، والجواب عن الثاني أن سبر الاعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها لا تتنهى، لا لكونها غير صالحة للعلية، (قوله قبل إنما يجوز الخ) اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم، فجوزه الإمام والمصنف مطلقاً، لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر، والدوران

الشرعية، (قلنا) يختار أن الحكم المعلل به متأخر، (ويجوز بالمتأخر لأنه معروف)، أن يجوز التعليل بالحكم المتأخر أيضاً، كما يجوز بالمقارن كجواز كون المتأخر للمتقدم كالعالم للصانع، إذ العلة الشرعية هي المعرف للحكم، على أنه قد وجد بعض الأحكام دائراً مع البعض وجوداً وعدماً، وهو آية العلية، قال الفنري المصنف لم يتعرض في تقسيمه العلة للحكم الشرعي، ولعل الوصف

يفيد العلية، ومنعه قوم مطلقاً، واحتجوا بأن الحكم الذي يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذي هو معلول له، لأنه إن كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته، وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً وإلا لزم تقدم المعلول على علته، فثبت أن يصح التعليل على تقدير واحد، ولا يصح على تقديرين، فيكون التعليل به مرجوحاً، وعدم صحة التعليل به راجحاً، فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين، ولا شك أن العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح، وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر، لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر، والمعروف يجوز أن يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى، وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة، ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم، ولقائل أن يقول إن كان المراد من التقدم والتأخر إنما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي، ولكونه قديماً، وإن كان المراد به الذاتي فهو ثابت لكل علة ومعلول، فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها، وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصح للعلية، وإنما يكون كذلك لو كان التخلف لغيره مانعاً، قلتم إنه ليس كذلك، واختار ابن الحاجب أنه يجوز إن كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة، كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه، ولا يجوز إن كان لدفع مفسدة، كتعليل بطلان البيع بالنجاسة، وللآمدي في هذه المسألة

الشرعي الذي ذكره يشمله وفيه تعسف، أقول شمول عبارة المصنف أعني قوله أو خارج عقلي أو شرعي للحكم الشرعي مما لا تعسف به، والفنري نفسه أورد في مثال الجامع الشرعي تعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، (قالت الحنفية لا يعلل) الحكم (بالقاصرة) أي الوصف المختص بالأصل باستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص أو إجماع (لعدم الفائدة) في التعليل بها لامتناع أن تكون الفائدة التوسل إلى معرفة حكم الأصل لكونه معلوماً بالنص أو الإجماع أو إلى معرفة حكم غيره لأن ذلك إنما يكون لو وجد ذلك الوصف في غير

تفصيل يطول ذكره وهو مبني على قواعد مخالفة لاختيار الإمام وغيره. واعلم أن هذا الذي ذكره الإمام والمصنف من جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي، وقال الصحيح أنه لا يجوز، وإن جعلنا العلة بمعنى المعرف، لأن تعريف المعرف محال، وتبعه ابن الحاجب عليه. قال: (قالت الحنفية لا يُعلّلُ بالقاصرة لعدم الفائدةِ. قلنا معرفة كونه على وَجهِ المصلحةِ فائدَة، ولنا أنَّ التعدية توقفت على العليّة، فلو توقَّفت هيَ عليها لزمَ الدَّور)، أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقدين، إن كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق، كما قاله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما، وهو مقتضى كلام الإمام، وإن كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام والآمدي وأتباعهما، ونقله إمام الحرمين ومن بعده عن الشافعي ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثر أيضاً، وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته، لأن فائدة التعليل إنما هو إثبات الحكم وهو غير حاصل، أما في الأصل فلثبوته بالنص، وأما في غيره فلعدم وجود العلة فيه، لأن الغرض إنها قاصرة، وإذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع، لأن الحكيم لا يفعل العبث، وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة: أحدها وعليه اقتصر

الأصل وهو منتف وإلا لم تكن قاصرة وإذا انتفت الفائدة كان التعليل بها عبثاً (قلنا) الفائدة لا تنحصر فيما ذكرتم إذ (معرفة كونه) أي الحكم الشرعي واقعاً (على وجه المصلحة) ووفق الحكمة (فائدة) أيضاً إذ النفوس إلى قبوله أميل (ولنا أن التعدية) أي تعدية العلة إلى الفرع (توقفت على) صحة (العلية) في نفسها (فلو توقفت هي) صحت العلية (عليها) أي التعدية (لزم الدور) وإذا لم تتوقف العلية على التعدية صحت متعدية كانت أو قاصرة قال الخنجي يقال عليته إن أريد بالتعدية وجود الوصف في صورة أخرى أيضاً فلا نسلم توقفها على العلية وهو المراد يكون التعدية شرطاً للعلة، وان أريد كون الوصف علة في صورة أخرى فلا نزاع في التوقف، لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط في صحة

المصنف، أنا لا نسلم انحصار الفائدة في إثبات الحكم، بل لها فائدة أخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة، ووفق الحكمة لتكون النفس إلى قبوله أميل، الثاني أن ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة، الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد، وهي حاصلة هنا/ فانا إذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة، ووجدنا في الأصل وصفاً متعدياً يناسب ذلك الحكم، فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض، وحينئذ يلزم إثبات الحكم في الفرع بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها، ونقل إمام الحرمين في البرهان عن بعضهم أن فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس إذا راجت رواج النقود، قال وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع مختصة بالنوعين، ولأن النص إن تناولها بقي الأمر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل، وإن لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة. واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية، إنما يستقيم إذا قلنا إن الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة، وقد نقله عنهم في المحصول، وعللوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة، والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم، ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن أصحابنا أنهم جوزوا ثبوته بها، وحينئذ فيندفع الدليل من أصله، (قوله لنا) أي استدل أصحابنا على الجواز بان تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة، فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور، وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية، وأجاب غيره بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للأخرى، كالنبوة مثلاً لا متوقفة عليها، فلا يلزم الدور، لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف،

العلية، بل باعتبار وجوده في صورة أخرى، قال الفنري لا يراد هذا ولا ذلك، بل يكون الوصف الذي هو علة في الأصل حاصلاً في الفرع، ولا خفاء أن التعدية بهذا المعنى مشروطة بالعلية، ويلزم الدور من توقف العلية على التعدية بهذا المعنى، أقول مدعى الخصم بقوله التعدية شرط العلية أن الوصف إنما يكون

وأيضاً إن كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح، وإن كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية، لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى، بل إنما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى، وحينئذ فلا دور، قال: (قيل لو عُلل بالمركب، فإذا انتفى جزءٌ تنتفي العلية، ثم إذا انتفى جزء آخرَ يلزم التَّخلف، أو تحصيل الحاصل، قلنا علية عدميَّة فلا يلزم ذلكَ)، أقول ذهب الأكثرون ومنهم الإمام والآمدي وأتباعها إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لأنه مناسب

علة إذا وجد في صورة أخرى، لا يليق بالعاقل أن يدعي أن الوصف الذي هو علة في الأصل مطلقاً، إنما يكون علة إذا جعل في الفرع ولا دور حينئذ، يؤيده ما قيل أن التعدية شرط العلية، بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروط بها، بمعنى وجود الحكم به في غيره، فالغلط نشأ من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف في محل آخر وبين ثبوت الحكم به في محل آخر، والموقوف على العلية هو الثاني، والموقوف عليه هو الأول قال الجاربردي الدور انما يلزم لو كان التوقف تقدم، أما لو كان توقف معية فلا، فالصواب أن نقول المجتهد إذا غلب على ظنه أن العلة هي محل الحكم أو خصوصيته فقد حصل الظن بأن الحكم إنما هو لأجلها وهو المعنى صحة التعليل كما في صحة المنصوص عليها، (قيل) لا يعلل بالوصف المركب إذ (لو علل بالمركب) لكان عدم كل من أجزاء علة تامة لعدم عليته، لأن عدم كل منها علة لعدم ذاته · فيكون علة لعدم صفاته، لأن ما يرفع الموصوف يرفع الصفة، ومن جملتها العلية، فتكون علة تامة لعدم عليته، فاذا (انتفى جزء) منه (تنتفي العلية) لا محالة، (ثم إذا انتفى جزء آخر) منه (يلزم التخلف)، أي تخلف المعلول عن العلة التامة إذا لم تنتف العلية، (أو تحصيل الحاصل) إذا انتفت وكلاهما ممنوع، فكذا المستلزم لهما، (قلنا العلية) صفة (عدمية) لكونها من النسب وهي عدمية للدليل المشهور، تقريره ههنا أنها

له ودائر معه، وهما يفيدان العلية كما تقدم، وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا تزيد الأجزاء على سبعة، قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة، احتج المانع بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته، لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته، وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة، وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب تنتفي العلية لما قلناه، ثم إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تنتف عليه يلزم تخلف المعلول عن علية

لو كانت وجودية لاحتاجت إلى محل تقوم به، لكنها عارضة لذات العلة، فتكون لها علة فعليته تلك العلية أيضاً ثبوتية، فتحتاج إلى علة أخرى، ولزم التسلسل، فاذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجوداً بالوجوب كون أحد النقيضين وجودية، وإذا كان انتفاء العلة وجودياً لم يجز أن يكون عدم كل جزء علة له، لأن الأمور العدمية لا يكون علة للأمر الوجودي، (فلا يلزم ذلك) أي ما ذكرتم وهو التخلف أو تحصيل الحاصل . قال الفنري وفيه نظر، أقول ولعل وجهه أن كونها من النسب لا يقتضي عدميته، إذ العدمي ما في مفهومه قيد العدم، كالعمى الذي هو عدم البصري عما من شأنه، وليس كل نسبة كذلك، قوله لو كانت وجودية الخ قلنا لا نسلم، احتاج كل وجودي فرض إلى علة، وإنما يلزم لو لم يكن اعتبارياً، وهو ههنا، ولو سلم أنها عدمية فلا نسلم أن انتفاءها وجودي، لجواز كونها عدمين كالعمى والأعمى، ثم الظاهر جواز التعليل المركب، لأن الدليل الدال على كون المفرد علة، كالنقص والإجماع والمناسبة، والسبر يدل على كون المركب علة بلا فصل، فأمكن التعليل بالمركب، (وهنا مسائل) متعلقة بمباحث العلة. المسألة (الأولى) في أن التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز بوجود العلة أم لا، والمختار أنه (يستدل بوجود العلة على) وجود (الحكم)، كما يقال وجد في كذا علة الوجوب فيجب، وإنما جاز ذلك لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول كذا ذكر الشارحان / أقول يقال علية لا نسلم ذلك لجواز التخلف لمانع، فلا بد من عناية وهو أن أصل عدم

التامة، وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل، وكلاهما محال، فالتعليل بالمركب محال، وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية، فانها من النسب والإضافات التي هي أمور يعتبرها العقل لا وجود لها في الخارج، وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً، فإن أحد النقيضين لا بد أن يكون وجودياً، وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له، لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي، هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف، وضعف ومخالفة، أما التكلف فواضح، وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال، العلة من الأمور الوجودية، لأن نقيضها عدمي وهو عدم العلية، وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف، ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة، وإنما أجاب به عن شبهة أخرى، وذلك أنهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء، فإذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً، فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة، وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية، ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال، هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية، وهو مطلق/ فترك صاحب الحاصل ذكر هـذه الشبهـة، ونقـل جـوابها إلى الشبهـة الأولى، وتبعه المصنف، والظاهر أنه إنما حصل عن سهو، وأجاب ابن الحاجب بجوابين: أحدهما لا نسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدماً لشرط العلية، الثاني أن هذه علامات على عدم

المانع، و(لا) يستدل على وجود الحكم (بعليتها) أي بعلية العلة مثل أن يقال كون الوصف علة أي عليته لوجوب كذا مثلاً ثابت فيجب، (لأنها) أي العلية (نسبة) بين العلة والحكم، (تتوقف عليه) أي على وجود الحكم، لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين، فاذا كانت متوقفة عليه لم يجز التعليل له وإلا لزم الدور وفيه نظر، لأن توقف النسبة على تحقق المنتسبين إنما هو في االذهن لا في

العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة، أو في وقت واحد، كالنوم واللمس بالنسبة إلى الحدث، قال (وهُنا مَسائل الأولى يستدل بوجودِ العلة عن الحكم)، لا بعليّتها، لأنها نسبة تتوقف عليه، الثانية التعليل بالمانع لا يتوقفُ على المقتضى، لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى، قيل لا

الخارج . كذا ذكر الجاربردي، أقول الأولى أن يقال لا يلزم من ثبوت علية الشيء لشيء وجود ذات العلة . لأنها أمر بشيء يكفي فيه تصور المنتسبين، فلا يلزم وجود الحكم، كما أن علية مماسة النار الاحتراق ثابتة، ولا يلزم وجود مماسة النار ولا وجود الاحتراق في الجامع، إلا أن تخص الدعوى بأن المراد ثبوت علية الوصف المتحقق، فان قلت معنى قول المصنف أن العلم بالعلية لكونها نسبة تتوقف على العلم بالحكم المراد بوجوده في الذهن، فلو استدل بها عليه توقف العلم به على العلم بها فيلزم الدور، قلنا تصور العلية يتوقف على تصور الحكم، والاستدلال لا يقتضي إلا توقف التصديق، بأن الحكم موجود على التصديق بأن علية الوصف ثابتة فلا دور، المسألة (الثانية: التعليل) أي تعليل الحكم العدمي (بالمانع) أي بوجود مانع . أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية، إذ وجود المانع وهو الجهل بالبيع فلا يصح، هل يتوقف على وجود المقتضى مثل بيع من أهله في محله . أو لا، ولمختاره أنه (لا يتوقف على) وجود (المقتضى، لأنه) أي المانع يؤثر مع وجود المقتضى (إذا أثـر) في عـدم الحكـم (معـه) أي المقتضى (فبـدونـه أولى)، وذلـك لأنها متعارضان، فالمانع إذا كان مع المقتضى يكون أضعف منه، إذا كان بدونه، لأن الشيء مع المعارض أضعف منه بدونه، فإذا أثر في حال الضعف فتأثره حال عدم الضعف أولى . فان (قيل لا يسند العدم المستمر) إلى المانع . إذ المانع حادث والعـدم المستمـر أزلي . ويمتنـع إسنـاد الأزلي إلى الحادث، فـالمسنـد العـدم المتجددة والمتجدة فيه يكون عند قيـام المقتضى فيتـوقـف على وجـودهـا هـو المطلوب، (قلنا) لا نسلم كون كل مانع حادثاً، بل جاز كونه قديماً، ولـو سلم

يُسند العدم المستمرُّ، قلنا الحادثُ يعرِّف الأزلي كالعالم للصانعِ .
الثالثة لا يشترطُ الاتفاق على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه، الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع، الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين)، أقول

فلا استحالة في إسناد الأزلي إلى الحادث . إذ معنى المسند إليه شرعاً هو المعرف لا المؤثر، و(الحادث يعرف الأزلي كالعالم) فانه مع حدوثه يعرف (للصانع)، واستدل المخالف بأنه إذا لم يكن هناك مقتضى فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذي يدعيه المستدل . فكان مبطلا ، الجواب لا يلزم من إسناده الى عدم المقتضى أن لا يسند الى وجود المانع أو عدم الشرط غايته أنها أدلة متعددة وذلك جائز . المسألة (الثالثة: لا يشترط) في التعليل (الانفاق) أي انفاق المعلل والسائل (على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه) أي قيامه على وجود العلة في الأصل لأنه إذا دل الدليل على ذلك فقد حصل الغرض وهو إمكان الخلق الفرع به ولا يشترط أيضاً العلم بوجودها فيه قطعا في محصول الإمام والحق أن وجود العلة في الأصل قد يكون معلوما بالضرورة وقد يكون بالبرهان اليقيني وقد يكون بالإمارة الظنية وكذا لا يشترط كون حكم الأصل قطعياً على المختار بل يكتفي بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيا يقصد بالعمل وكذا لا يشترط القطع بوجود العلة في الفرع بل الظن كاف كما مر وكذا عدم مخالفتها لمذهب صحابي لجواز كون مذهبه لعلة مستنبطة من أصل آخر ولعل من شرط القطع في حكم الأصل ووجود العلة في الفرع نظراً الى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي الى أن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور . المسألة (الرابعة: الشيء) قد (يدفع الحكم) ولا يرفعه (كالعدة) فإنها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق (أو يرفعه) ولا يدفعه (كالطلاق) فإنه يرفع النكاح السابق لا يدفع النكاح اللاحق (أو يدفع ويرفع) أيضاً (كالرضاع) فإنه

لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها. الأولى الإشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة، كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص، وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص . لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم، كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل، فيجب فيه القصاص، وإنما قلنا أنه لا يجوز لأن العلية نسبة بين العلة والحكم، والنسبة متوقفة على المنتسبين . فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور، وهذا الجواب ضعيف بوجهين . ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما: أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج . والثاني: أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور، المسألة الثانية: تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له. فيه مذهبان ارجحهما عند الإمام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف، لأن المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة، والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به، فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى، لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء

رافع للنكاح السابق ورافع للنكاح اللاحق ووجه الحصر أن الوصف إما أن يكون لذلك الدفع فقط أو الرفع فقط أو علة لهما أولا يكون علة لشيء منهما فالأقسام أربعة والرابع ليس مما نحن فيه إذ البحث فيما يتعلق بالعلة ولذا اقتصر على الأقسام الثلاثة الأول. المسألة (الخامسة: العلة) الواحدة (قد يعلل بها) معلول واحد ويعلل بها معلولان متماثلان ومختلفان يجوز اجتماعهما ومعلولان هما (ضدان) لا يجتمعان (ولكن بشرطين متضادين) على معنى أنه إذا جعل مع العلة شرط أحد الحكمين، لا يمكن أن يترتب عليها الحكم الآخر، لأن ثبوت الحكم الآخر بهذه العلة مشروط بشرط مضاد لا يجتمع مع ذلك الشرط، كالتيمم فإنه مع العجز عن استعمال الماء شرط لصحة الصلاة التي صلاها

الحكم لانتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول، وعلى هذا فمدعي الأول أرجح من مدعي الثاني فاعله، فإنه كثير الوقوع في المباحث، والمذهب الثاني أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى، واختاره الآمدي لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل، لأن المانع حادث والعدم المستمر أولى، واستناد الأزلي الى الحادث ممتنع، وإن كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب، لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى، وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه، لأن العلل الشرعية معرفات، والحادث يجوز أن يكون معرفاً للأزلي كما أن العالم معرف للصانع، واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة، بأنه يمتنع الجمع بين المقتضي والمانع عند من يمنع التخصيص، ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه، المسألة الثالثة الوصف الذي جعل علة في الأصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح، بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به، وقياساً على سائر المقدمات، وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع. المسألة الرابعة: الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط، أي إذا قارن ابتداء دفعه وإن وجد في الأثناء لم يقدح، وقد يكون رافعاً فقط أي بالعكس مما تقدم، وقد يكون دافعاً ورافعاً، فالأول كالعدة فإنها تمنع ابتدا النكاح لا دوامه، فإن المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها، وأما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه، فان

بالتيمم، ومع القدرة على استعماله شرط لبطلان تلك الصلاة وفيه نظر - لأن المجموع من الوصف والشرط علة لأحد المتضادين وهو غير علة للضد الآخر، بل هو مع شرط آخر علة له، كذا ذكر الجاربردي، أقول كلامنا في كون الوصف الواحد علة للمتضادين شرطين، لا كونه شرطا لهما بقيدين، فلو فرض أن التيمم علة لصحة الصلاة مع العجز، ولبطلانها مع القدرة، لكان مما نحن فيه، والجواب عن النظر أن الشرط خارج عن العلة، ولذا يقولون بجواز تخلف الحكم

الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد، وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح، المسألة الخامسة: العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر، وقد يعلل بها معلولان متماثلان أي في ذاتين، كالقتل الصادر من زيد وعمر، فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما، ولا يتأتى ذلك في الذات الواحدة، لاستحالة اجتماع المثلين، وقد يعلل بها معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما، كالحيض فانه علة لتحريم القراءة، ومس المصحف، والصوم، والصلاة، وقد يعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين . كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحين، وللحركة بشرط الانتقال عنه، وقد اقتصر المصنف على هذا الأخير، وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين، لأنه إن لم يكن للمعلومين المتضادين شرط أصلا، أو كان لهما شرط واحد، أو شرطان مختلفان، فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال، واعلم أنه يشترط في العلة أيضاً شرطان أحدهما أن لا يكون دليلها متناولا ولا لحكم الفرع، كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياساً على البر، ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَبيعُوا الطعام» وسيأتي مثله في الحكم أيضاً، وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدي عن بعضهم، وتوقف فيه، الثاني ما ذكره الآمدي وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم

عن العلة لانتفاء الشرط. (الفصل الثاني في الأصل والفرع) أي المباحث المتعلقة بها (أما الأصل فشرطه) أمور سبعة الأول (ثبوت الحكم فيه)، لأن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع فرع ثبوته فيه، والثاني أن يكون حكما شرعياً عند من لا يجوز القياس في القضايا العقلية واللغوية، إذ المطلوب به حينئذ إنما يكون إثبات حكم شرعي للمساواة في علته، ولا يتصور إلا بذلك، فلو قال شراب مسكر فيوجب الحد، كما يوجب الاسكار، أو كما يسمى خمراً كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام، والثالث أن يكون بدليل شرعي، أما كونه بالدليل فلأن الأحكام الشرعية لا بد لها مما يدل عليها لامتناع تكليف ما لا يطاق، وأما كونه

المعل بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالإبطال، وذلك كتعليل وجوب الشاة في الأربعين بدفع حاجة الفقراء، فانها تقتضي جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة، وانما قلنا لا يجوز، لأن

شرعياً فلأن العقل لا مجال له في الشرع، والرابع أن يكون (بدليل غير القياس لأنها) أي الشأن على تقدير كون الدليل قياساً، (إن اتحدا في العلة)، أي الجامعان إن كانت العلة في الأصل هي نفس العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكيل معطوف فيكون ربويا كالأرز فانه ربوي لتلك العلة كالشعير، (فالقياس) حينئذ (على الأصل الأول)، وكان ذكر الأصل المتوسط بين أصله وفرعه تطويلا بلا طائل، (وإن اختلفا) أي الجمعان كما يقال الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح، كالرتق ينفسخ به النكاح لأنه مفوت الاستمتاع، كالجب فإن الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ به البيع، وبين الرتق والجب كون كل منهما عيباً يفوت الاستمتاع، (لم ينعقد) القياس، (الثاني) كقياس الجذام على الرتق لأن ما ذكر من الجامع بين الرتق والجب غير وجودي في الجذام فلا يمكن إثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح . مثال آخر جامع للصورتين أن نقول في الوضوء عبادة فتشترط فيه النية كالتيمم ثم نقول لأنه عبادة كالصلاة فتتحد العلة، أو نقول أو لأنه طهارة كالتيمم ثم نقول إنه عبادة كالصلاة، فلم يتحد، (و) الخامس (أن لا يتناول دليل) حكم (الأصل الفرع وإلا) لو تناوله (لضاع القياس)، لأنه حينئذ يكون إثبات الحكم في الفرع به لا بالقياس، مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول قال عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يَدًا بِيَدٍ سَوَاءً بسواءٍ» فإن الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وحينئذ لا يكون جعل أحدهما اصلا والآخر فرعا أولى من العكس كذا ذكر المحقق، قال الفاضل قد يجاب بأنه لا يجوز أن يكون دلالته عليه أقوى فيكون بالإضافة أولى، وبأن معاضد الأدلة مما يقوي الظن، وقد كثر

ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره، قال (الفصل الثاني في الأصل والفرع، أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه، بدليل غير القياس لأنهما إن اتحدا في العلة فالقياس على الأصل الأول، وإن اختلفا لم ينعقد الثاني، وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا لضاع القياس، وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين وغير متأخر عن حكم الفرع، إذا لم يكن لحكم الفرع دليلٌ سواه)، أقول لما فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس، شرع في الكلام على الركنين الباقين، وهما الأصل والفرع، فأما الأصل فذكر له خمسة شروط. الأول ثبوت حكمه وهو واضح. الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الأمة، فإن كان متفقاً عليه بينهما فقط، ويعبر عنه بالقياس المركب ففي صحة القياس عليه مذهبان. حكاهما في الأحكام واختار ابن الحاجب أنه لا يصح، قال ومحله عند اختلافهما في العلة أو في وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود في الأصل أم

في كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأنواع من الأدلة، (و) السادس (أن يكون حكم الأصل معللا بوصف معين) متميز عن آخر تميزاً نوعيا أو نحوه، ليتأتى رد الفرع إليه، بأنه لو أبهم وقيل وجبت الزكاة في الحلي قياسا على المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه لم يكن الحاق الفرع فيه، السابع كون التعليل بوصف (وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه)، أي القياس إذ لو تأخر حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الأصل ثابتاً من غير دليل وهو باطل لافضائه الى التكليف بما لا يطاق، أما لو كان له دليل سواه جاز تأخر الأصل عن حكم الفرع، لأنه يكون ثابتاً قبله بذلك الدليل، ويكون القياس دليلا آخر عليه وحينئذ لا يلزم إلا توارد الأدلة وهو جائز، وقيل يشترط عدم تأخر الأصل مطلقاً، إذ يلزم من تقدم الفرع أن لا يثبت بالأصل، لامتناع تحصيل الحاصل، ولذا قدحوا في قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية، لثبوت الوضوء قبل التيمم، لورود حكم التيمم بعد الهجرة، أول إن أريد بإفادة

لا - فلو سلم الخصم أنها العلة وأنها موجودة، أو أثبت المستدل أنها موجودة انتهض الدليل على الخصم، وإن كان مذهبا لأحدهما فقط فهو على قسمين. أحدهما ان يكون مذهبا للمستدل دون المعترض، وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء، فإن كان كذلك فإنه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة وأبي عبدالله البصري، وإليه أشار بقوله بدليل غير القياس، مثاله قول القائل السفرجل مطعوم، فيكون ربويا بالقياس على التفاح، ثم يقيس التحرير في التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً، وكذلك قول القائل الجذام عيب يفسخ به البيع، فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق، وهو استداد محل الجماع، والجامع هو الفسخ بالعيب، ثم يقاس الرتق عند توجه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع، وإنما قلنا لا يجوز لأن القياسين إن اتحدا في العلة كما في المثال الأول فيكون قياس الفرع الثاني إنما هو على الأصل الأول، دون الأصل الثاني، وحينئذ فيكون ذكر الأصل الثاني لغوا، وإن اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم أن لا ينعقد القياس الثاني، لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الأول الذي هو أصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الأول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني، وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به حكم أصله، فإذا كان حكم أصله وهو الرتق ثابتاً بعلة أخرى، وهي العلة التي استنبطت من الأصل الآخر، فيمتنع تعدية الحكم بغيرها، وإن جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لأن ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له، لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره

القياس الحكم تعريفه ابتداء من غير سبق معرف له فالحق القول الأخير، وإن أريد أعم فالحق التفصيل كما ذكره المصنف، فإن قلت ههنا شرط آخر لم يذكره المصنف، وهو أن لا يكون حكم الأصل منسوخا لأنه إنما تعدى باعتبار للشارع الوصف الجامع في الأصل، حيث أثبت الحكم به، ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم أنه لم يبق معتبرا في نظر الشارع فلا يتعدى الحكم به، إذ لم يبق

بالاتفاق، وإذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه. القسم الثاني: أن يكون مقبولا عند المعترض، ممنوعا عند المستدل بالقياس باطل، كما قاله الآمدي وابن الحاجب، لأن هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ في الأصل، لوجود العلة فيه، مع عدم الحكم، فلا يصح منه بناء الفرع عليه، فإن جعله إلزاماً للمعترض، فقال هذا هو عندك علة للحكم في الأصل، وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه، وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع، ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به في الأصل، فهو أيضاً فاسد لأن الخصم له أن يقول الحكم في الأصل ليس عندي ثابتاً بهذا الوصف، وبتقريره فليس تصويبه في الأصل لتخطئه في الفرع بأولى من العكس . قاله الآمدي. الشرط الثالث: أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناولا للفرع . لأنه لو تناوله لكان إثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس، وحينئذ فيضيع القياس . هكذا علله المصنف تبعاً للحاصل، وعلله الإمام والآمدي بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً بأولى من العكس. الشرط الرابع: أن يكون حكم الأصل معللا بعلة معينة غير مبهمة، لأن الحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة، والعلم بحصول العلة يتوقف على تعليل حكم الأصل، وعلى تعيين علته. الشرط الخامس: أن يكون حكم الأصل غير حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس . لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق، اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم لا بطريق إنشاء الحكم فإنه يقبل، كما قاله الآمدي وابن الحاجب . أما إذا كان الفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الأصل عليه، لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون ثابتاً بذلك الدليل، وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس، وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على

الاستلزام الذي كان دليلا للثبوت، قلنا أول الشرائط ثبوت الحكم في الأصل، وهذا إنما يكون لو لم ينسخ، فان قلت يفهم الثبوت في الجملة، قلنا المراد

مدلول واحد وهو غير ممتنع، ومثاله قياس الشافعي إيجاب النية في الوضوء على إيجابها في التيمم، فان التيمم متأخر عن الوضوء، إذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها، ومع ذلك فالقياس صحيح، فان وجوب النية في الوضوء دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّمَا الأَعْمَال بالنيات» نعم إنما يتم ذلك مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشرعية الوضوء فان كان بعدها فلا، لأن المحذور باق، والى هذا أشار بقوله وغير متأخر، وهو منصوب عطفاً على خبر كان، وهذا التفصيل قاله الإمام والمصنف وأشار إليه الغزالي في المستصفى، ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب بل أطلقا المنع. قال: (وشرط الكرخي عدم مخالفة الأصل أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة، والإجماع على

اشتراط ثبوته بحال المقايسة، إذ الظاهر من كون الشيء مشرطاً لآخر وجوب تحققه، حال ما يتحقق الآخر، (وشرط الكرخي) في الأصل شرطاً آخر، أي (عدم مخالفة الأصل)، أي أن لا يكون حكمه مخالفا لحكم الأصول من الكتاب والسنة وغيرهما. كشهادة خزيمة وحده، إذا جعلت أصلا في جواز قياس الحكم يعدل واحد عليها، وكالعرايا إذا قيس جواز العيب عليه، (أو أحد أمور ثلاثة)، إن خالف الأصول الأول (التنصيص عن العلة)، أي علة حكم الأصل، لأن تنصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس كما مر، (و) الثاني (الإجماع) أي إجماع الأمة (على التعليل)، أي تعليل حكم الأصل (مطلقا)، سواء اختلفوا في علة الحكم أو لم يختلفوا، أي لا يكون الأصل المخالف لسائر الأصول من المسائل التعبدية التي لا تعلل اتفاقا، (و) الثالث (موافقة أصول أخر) أي يكون القياس على هذا الأصل موافقا لسائر القياسات على أصول أخر، (والحق) عند المصنف (أنه) إن لم يكن موافقا لسائر الأصول (يطلب الترجيح بينه وبين غيره)، أي بين القياس عليه والقياس على أصول أخر كما يأتي بيانه في باب الترجيح، ويعمل بما يرجع، في نظره وتفصيل ذلك أن ما ورد بخلاف قياس الأصول، إن كان دليلا مقطوعاً به كان

التعليل مطلقاً، وموافقة أصول أخر، والحقّ أنه يطلب الترجيحُ بينه وبين غيره، وزعم عثمان البَتّيّ قيام ما يدل على جواز القياس عليه، وبشر المريسي الإجماع عليه، أو التنصيص على العلة، وضعفهما ظاهرٌ) أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الأصل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم، فمنها هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفا للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لا، فيه خلاف، ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقا، إذا عقل معناه، وجزم الآمدي بأنه كما يجوز مطلقا، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب، وقال الكرخي لا يجوز إلا بأحد أمور ثلاثة الأول: تنصيص الشارع على علة حكمه، لأن تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه، الثاني أن تجمع الأمة على تعليله فلا يكون من الأحكام التعبدية التي لا تعلل بالاتفاق، ولا من الأحكام التي اختلفت في تعليلها كالتطهير بالماء، ثم إذا أجمعوا على التعليل فلا

أصلا بنفسه، لأن معنى الأصل إنما هو هذا على ما ذكر العبري . فكان القياس عليه كالقياس على غيره، فوجب الذهاب الى الترجيح، وإن لم يكن مقطوعاً به فان لم يكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الأصول أولى من القياس عليه، لأن طريقها معلوم وطريقه مظنون، وإن كان علة حكمة منصوصة يتساوي القياسان، لان القياس على الأصول مختلفة بأن طريق حكمه معلوم دون طريق حكمته وهذا القياس بالعكس، أو طريق حكمه مظنون، فلكل منهما رجحان على الآخر من وجه، ويتساويان كذا ذكر العبري، أقول قد يتوهم أن الكلام فيما خالف جميع ما عداه من الأصول، والظاهر أن معنى قوله وموافقة أصول أخر أن الأصل على تقدير مخالفته للأصول إن وافق أصولا أخر، غير الأصول التي يخلفها يصح القياس عليه، ويعمل به، ومعنى قوله والحق الخ أنه على تقدير مخالفة للأصول لا بشرط أحد الأمور الثلاثة، بل أبطلت الترجيح بين ذلك الأصل وما يخالفه من الأصول، فما ترجح منهما يلحق الفرع به، (وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه)، أي لا يقاس على

فرق بين أن يتفقوا على تعين العلة أم يختلفوا فيها، وإليه أشار بقوله مطلقاً، والثالث أن يكون القياس عليه موافقا لأصول أخر، والحق عند الإمام وأتباعه، ومنهم المصنف. أنه يجب على المجتهد أن يطلب التراجيح بين القياس على هذا الأصل الذي خالف باقي الأصول، وبين القياس على أصول أخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الأقيسة، فعلى هذا قال الإمام هذا الأصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الأصول إن كان دليلا مقطوعا به كان أصلا بنفسه، فيكون القياس عليه كالقياس على غيره، فيرجح المجتهد بينهما، وإن لم يكن مقطوعا، فان كانت علة منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً، لأن القياس على الأصول بأن طريق حكمه معلوم، وإن كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلا، وإن لم تكن علته منصوصة فالقياس على باقي الأصول أولى، وهذه الصوره الأخيره واردة على المصنف والشافعي في هذه المسألة، اختلاف تقدم ذكره في أوائل القياس، وزعم عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه، عبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس، فتبعه المصنف على عبارته، ولكنه نسي لفظة اشتراط، ولا بد منها. قال القرافي والمراد من ورود الدليل إنما هو على الباب من حيث هو لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها. فان كانت المسألة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح. وإن كانت مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه، (قوله وبشر المريسي) أي وزعم بشر المريسي أن

الأصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس سوى الدليل الموجب لأصل القياس، (وبشر المريسي) أحد الأمرين أما (الإجماع عليه)، قال العبري أي انعقاده على كون حكم الأصل معللا في الجملة، (أو التنصيص على العلة) بعينها وقال الجاربردي معنى الإجماع عليه أن يكون الاصل مجمعاً عليه، أقول الظاهر الأول بقرينة ما سبق من قوله الإجماع على التعليل في مذهب الكرخي، (وضعفهما)

شرط الأصل انعقاد الإجماع على كون حكمه معللا، وثبوت النص على غير تلك العلة، هذا لفظ المحصول، وكلام المصنف يخالفه من وجهين أحدهما في اشتراك الإجماع على الأصل، والموقع له فيه إنما هو صاحب الحاصل، فانه قال زعم بشر المريسي، أن شرط القياس أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه، والعلة منصوصة هذا لفظه، والثاني في اشتراطه أحد الأمرين. والموقع له فيه هو صاحب التحصيل، (قوله وضعفها ظاهر) يعنى مذهب البتي ومذهب المريسي، فان عموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [1] ينفي هذه الشروط، وكذلك عمل الصحابة، وذهب قوم الى أن المحصول بالعدد لا يجوز القياس عليه، حتى قالوا في قوله

أي قول البتى والمريسي(ظاهر)، لأن عموم قوله تعالى: ﴿فاعْتَبِرُوا﴾ [1] بنفي هذه الشروط، أو لأنا متى علمنا ثبوت الحكم في الأصل بوصف، وعلمنا وجود الوصف في الفرع غلب على الظن ثبوته فيه أيضاً، فلا حاجة إلى هذه الشروط (وأما الفرع فشرطه وجود العلة) أي الوصف المجعول علة لحكم الأصل (فيه) أي الفرع، (بلا تفاوت) بينهما في الوصف لا في المانعة ولا في زيادة ونقصان، لأن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع إنما يتصور عند تماثل الوصفين فيهما، وعند التماثل يجب عدم التفاوت كذا ذكر العبري. أقول التماثل لا يستلزم عدم التفاوت في الزيادة والنقصان، ألا ترى أن النبيذ يقاس في الحرمة على الخمر للشدة المطربة مع ثبوتها في المحلين على التفاوت، والأقرب أن معنى قوله بلا تفاوت ثبوت تلك العلة في الفرع، من غير منافية للحكم الثابت بالنص، ولا نقصان كذلك، وإلا لما ثبت الحكم في الفرع، وإليه أشار الجاربردي عند البعض، (وشرط العلم به) أي حصول الحكم العلة بوجود الحكم في الفرع، وزعم أن الظن لا يكفي كذا ذكر العبري. قال الجاربردي إن شرط البعض القطع بوجود علة الأصل في الفرع، وهذا أظهر لسبق ذكر وجود العلة بغير

---

(١) الحشر ٢.

عليه الصلاة والسلام: « خمْسٌ يُقْتَلْنَ في الحِلِّ والحَرَمِ » أنه لا يقاس عليه، قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه، وقد قدم المصنف في أوائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين، فلو جمع الكل في موضع واحد لكان أولى . قال: (وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت، وشرط العلم به، والدليلُ على حكمه إجمالاً، ورد بأن الظن يحصل دونها)، أقول بشترط في الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلة الأصل، أما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة، أو في جنسها كقياس وجوب القياس في الأطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية، وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة، ولا في النقصان، كما صرح به في المحصول، وهو مخالف لما تقدم، عن كون القياس قد يكون مساوياً. وقد يكون أولى وقد يكون أخفي. وإنما شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، وإنما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل، وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل، وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما، وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع، وزعم أن ظن وجوده لا

قرينة دون الحكم، وعند أبي هاشم شرط، (والدليل على حكمه) أي الفرع (إجمالاً)، يعني لا بد أن يكون الحكم في الفرع مدلولا عليه بنص يدل عليه إجمالا لا تفصيلا، والقياس يفصله ويعينه، كالجد مع الأخوة، فإن الشرع دل إرثه في الجملة، فقاسه بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم على الأخ في المقاسمة مع الأخوة، لتساوي مرتبتي الجد والأخ في إدلائهما إلى الميت بابنه، (ورد) كل من الشرطين (بأن الظن) أي ثبوت الحكم في الفرع بعد حصول الظن بعلية الوصف في الأصل، ووجوده في الفرع (يحصل دونهما)، أي بدون هذا بين الشرطين، فلا يشترط شيء منهما، ومما يؤيد ذلك أن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته أنت حرام (علي) على اليمين والطلاق والظهار، قال أبو

يكفي، وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل إجمالا، حتى يدل القياس على تفصيله. قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الأخوة، والى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله، وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول، ثم رد المصنف هذين الشرطين، بأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه، من غير وجود الشرطين المذكورين، والعمل بالظن واجب، وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه، وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه، قال لأن كلاً منهما إذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس، وهذا الشرط نقله الإمام عن بعضهم، ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط. قال لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز. قال: (تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم، ففي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً، وفي النفي نقيضه لازماً، مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبّي وجبت في ماله، ولو وجبت في الحُليّ لوَجبت في اللآلىء قياساً عليه، واللازم منتف فالملزوم مثله)، أقول اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم، أي على النوع المسمى عند المنطقيين

بكر وعمر رضي الله عنهما هو بين، وقال علي وزيد رضي الله عنهما هو ثلاث طلقات، وقال ابن مسعود رضي الله عنه هو طلقة واحدة، وقال ابن عباس رضي الله عنه ظهار، ولم يوجد في الفرع نص دال على الحكم لا إجمالاً ولا تفصيلا، كذا ذكر الجاربردي، أقول الظاهر جعلهم ذلك من قبيل أحد المذكورات الثابت حكمه بالنص، لا إثبات أحكامها فيه بالقياس عليها. اللهم إلا أن يحصل على أنه كاليمين وكذا في الطلاق والظهار، (تنبيه) قد (يستعمل القياس على وجه التلازم) أي صورته إثباتاً ونفياً، (ففي الثبوت يحصل حكم الأصل ملزوماً) بحكم الفرع، ويجعل القياس بياناً للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأول ثبوت الثاني، (وفي النفي) يجعل (نقيضه) أي نقيض حكم الأصل

بالقياس الاستثنائي، فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى، وأرد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس فلذلك سماه تنبيها، فطريق استعماله أنه إن كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوما لحكم الفرع، وتجعله العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلا على الملازمة، وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع، لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، وإن كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما، ونقيض حكم الأصل لازما، وتجعل العلة المشتركة دليل على الملازمة أيضا، وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم. مثال الأول أن يعدل قول القائل تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب، أو دفع حاجة الفقير، الى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي، وهي ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير، لزم أن تجب في مال الصبي، فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوما لما كان فرعا، وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم، ومثال الثاني أن يعدل عن قول القائل لا زكاة في الحلي قياساً على اللآلىء بجامع الزينة، الى قولنا لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلىء، واللازم منتف لأنها لا تجب في اللآلىء فالملزوم مثله، وجه الملازمة اشتراكها في الزينة، ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما، لا عادتها ذلك، ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هو نفي اللازم، استعمل المصنف

(لازماً) لنقيض حكم الفرع بعد إثبات الملازمة بين الحكمين بالقياس. حتى يلزم الحكم بعكس النقيض، من انتفاء حكم تفرع انتفاء الأصل، مثاله في الثبوت (مثل) قولنا (لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي) وهو تطهير المزكي أو دفع حاجة الفقير، (وجبت في ماله) أي الصبي قياساً عليه، لكنها واجبة في مال البالغ وفاقاً، فيجب في مال الصبي، ولفظ لما في قول المصنف إنما يدل على وضع المقدم، لما روي عن سيبويه أن لما

فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره، قال (الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها وفيه بان الباب الأول في المقبولة وهي ستة: الأول الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لكم ما في الأرض - قُلْ من حرَّم زينَةَ الله

لو وقوع الثاني لوقوع الأول، كما أن لو لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، ولذا لم يذكر المقدمة الاستثنائية كما ذكرها هنا في الصورة الثانية، ومثاله في النفي مثل (ولو وجبت) الزكاة (في الحلي) المشترك بينه وبين الآلىء (لوجبت في اللآلىء قياساً عليه، واللازم) وهو الوجوب في اللالىء (منتف فالملزوم) وهو الواجب في الحلي منتصف (مثله)، فان قلت مقتضى لو على ما ذكرت انتفاء الثاني لانتفاء الأول، وهو غير سديد، إذا المطلوب ههنا العكس ولأنه لا يلزم نفي اللازم من نفي الملزوم، قلنا ما ذكر من استعمال أصل القرينة، حيث يريدون أن انتفاء الثاني في الواقع لانتفاء الأول، كما في قولك لو جئتني أكرمتك، وأما استعماله ههنا فعلى قاعدة أهل الاستدلال، فانهم يريدون أن العلم بانتفاء الثاني سبب العلم بانتفاء الأول، وعليه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لَفَسَدتَا﴾ [1] قال الفاضل وقد شبه أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط لذلك، (الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها)، أي في أنها هل هي أدلة الشرع أم لا، (وفيه بابان)، لأن الأدلة المختلف فيها قسمان مقبولة عندنا، ومردودة، فذكر لكل بابا(الباب الأول في) الأدلة (المقبولة) منها، (وهي ستة) القول بمقتضى الأصل، (الأصل في المنافع الإباحة)، والإذن الشرعي، (لقوله تعالى: ﴿خلق لَكُم مَا فِي الأَرْض﴾ جميعاً) [2] فان اللام في لكم لغة تقتضي الاختصاص لجهة الانتفاع، فيخص هنا ما في الأرض بتلك الجهة، فيكون الانتفاع به مأذوناً به شرعاً،

---

(١) الانبياء ٢٢.

(٢) البقرة ٢٩.

التي أخرج لعباده ﴾[1] ﴿أحل لكمُ الطيبات﴾[2] وفي المضار التحريمُ لقوله عليه السلام: « لا ضَررَ ولا ضِرارَ في الإسلام » قيل على الأول اللام تجيء لغير النفع. كقوله تعالى: ﴿وإن أسأتم فلها﴾[3] وقوله: ﴿ولله ما في السموات﴾[4] قلنا مجازٌ لا تفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناهُ الاختصاص

وقوله: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ فان هذا الاستفهام على سبيل الإنكار لتحريم الزينة التي لنا للانتفاع مما يقتضيه اللام، فينتفي الحرمة فثبت إباحة الانتفاع. قال العبري وفيه نظر، إذ لا يلزم من انتفاء الحرمة الإباحة، لأنه أعم. أقول المراد بالإباحة هنا الجواز بمعنى الأعم، وهو عدم المنع من الفعل، وقوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ فإن اللام فيه كما عرفت تدل على اختصاص الطيبات هنا لجهة الانتفاع، فان قلت يجوز أن يراد بالطيبات المحللات، وحينئذ لا يلزم الإذن في جميع المنافع، قلنا أراد المستطابات طبعاً لا ما ذكره، وإلا لكان المعنى أحل لكم المحللات، فهو كما ترى تكرار والأصل عدمه، ثم مناط الاستدلال في الإباحة إنما هو اللام، ولهذا لم يعترض إلا على مدلولها، (و) الأصل في (المضار التحريم) والمنع الشرعي، (لقوله عليه السلام لا ضرر ولاضرار في الإسلام) فالضرر والمضارة ممنوع عنه شرعاً، وتحقيق ذلك أن النفي هنا بمعنى النهي، بقرينة أن الضرر واقع، فالمعنى لا يضروا فيحرم إضرار النفس، والضرر ومباشرة المضار، كتناول السم وقطع العضو إضرار فيكون حراماً، (قيل على) الأصل (الأول) لا نسلم أن (اللام) للاختصاص النافع في الجميع، بل اللام قد (تجيء لغير النفع) (كقوله تعالى: ﴿وإن أسأتم فلَهَا﴾ وقوله: ﴿ولله ما في السَّمَوات ومَا في الأَرْضِ﴾ فان اللام في الأولى للصيرورة، وفي الثانية للاختصاص الخالي عن

---

(١) الاعراف ٣٢.

(٢) المائدة ٥.

(٣) الاسراء ٧ .

(٤) البقرة آية ٢٨٤ .

النافع بدليل قولهم الجُل للفرس. قيل المراد الاستدلال. قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره)، أقول لما فرغ من الكتب الأربعة المعقودة للأدلة الأربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الأدلة المختلف فيها، وجعله مشتملا على بابين: الأول في المقبول منها، والثاني في المردود، فاما المقبول فستة، الأول: الأصل في الأشياء النافعة هي الإباحة، وفي الأشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة، وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية، وأما قبل وروده فالمختار الوقوف كما تقدم، ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات الآية الأولى (قوله تعالى): ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جميعاً﴾ [1] ووجه الدلالة أن

الانتفاع لتنزهه تعالى عن ذلك، (قلنا) اللام في الآيتين (مجاز) باستعمال المقيد في المطلق، وهو ههنا الاختصاص في الجملة، (لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناه) أي الملك (الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس)، فانه لو أريد الملك الشرعي لما صح ذلك، وإذا كان كذلك فاستعمالها في غير النفع مجازاً، قال العبري وفيه نظر. لما فاته ما ذكر من قبل في باب القياس من تصريح الأئمة، بأنها حقيقة في التعليل، أقول لا منافاة، لجواز كونها مشتركة بينهما خصوصاً إذا صرح الأئمة بذلك، والظاهر أنها للاختصاص مطلقاً، كما صرح به النحاة، والانتفاع والتعليل وغيرهما بخصوص المادة، إلا أن فهم الاختصاص الانتفاعي من اللامات الثلاث، أمر جلي يجده كل أحد من نفسه فانكاره مكابرة، (قيل) عليه سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن لا نسلم إباحة جميع الانتفاعات، بل (المراد) بالانتفاع المخصوص هنا (الاستدلال)، لما في الأرض على وجود الصانع، فان هذا نفع عظيم، (قلنا هو) أي هذا النفع وهو الاستدلال (حاصل) لكل مكلف (من نفسه)، على الصانع، فلو حمل الانتفاع في الآية على الاستدلال لزم تحصيل الحاصل، (فيحمل على غيره) من الانتفاعات، وفيه نظر، فان الاستدلال من نفسه بتأييد بالاستدلال من سائر

---

(١) البقرة ٢٩.

الباري تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد ، لأن موضوعه للعموم ، لا سيما وقد أكدت بقوله جميعاً ، واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ، ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد فان معناه أنه مختص بنفعه ، وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعا وهو المدعي ، الثانية (قوله تعالى) : ﴿قُلْ مَنْ حَرَمَ زينَةَ الله التي أَخْرَجَ لِعبَادِهِ الطيبات مِنَ الرزْقِ﴾ وجه الدلالة أن هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار ، وحينئذ فيكون الباري تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها ، لمقتضى اللام كما تقدم ، وإنكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم ، وإلا لم يجز الانكار ، وإذا انتفت الحرمة تعينت الإباحة ، وفيه نظر. فقد تقدم في أوائل الكتاب أن انتفاء الحرمة لا يوجب الإباحة ، الآية الثالثة قوله تعالى : ﴿أُحِلَ لَكُمْ الطيبات﴾ وجه الدلالة أن اللام في لكم تدل على الطيبات مخصوصة بناء على جهة الانتفاع كما تقدم ، وليس المراد بالطيبات هو المباحات ، وإلا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيعه النفس ، لأن الأصل عدم معنى ثالث ، وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ في الإسْلام » وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفي الضرر مطلقاً لأن النكرة المنفية تعم ، وهذا النفي ليس وارداً على الإمكان ولا الوقوع قطعاً ، بل على الجواز ، وإذا انتفي الجواز ثبت التحريم وهو المدعى ، (قوله قيل على الأول) أي اعترض الخصم على بيان الأصل وهو إباحة المنافع ، بوجهين أحدهما لا نسلم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فإنها قد تجيء لغير النفع كقوله تعالى : ﴿وإنْ أسأتُمْ فلها﴾ وقوله تعالى : ﴿ولله ما في السّمَوَاتِ ومَا في الأرضِ﴾ أما في الآية الأولى فلأنها لاختصاص الضرر لا لاختصاص النفع ، وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به ، وأجاب المصنف بان استعمال اللام في غير النفع مجاز ، لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ، ومعنى لملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة ، وإلا يصح قولهم الجل للفرس ، فيلزم منه أن تكون اللام

المخلوقات ، فلا يكون تحصيل الحاصل ، كذا ذكر العبري. أقول المعنى أن هذا

حقيقة في الاختصاص النافع، وحينئذ فيكون استعمالها في غيره مجازاً، لأنه خير من الاشتراك، ولقائل أن يقول هذا ينافي ما ذكره في القياس، من كون اللام حقيقة في التعليل، وأيضاً فان أهل اللغة يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع، بل قالوا إنها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص، ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعاً، وأما قولهم الجل الفرس فهو إنما يدل على صحة استعمالها فيه، لا على نفي استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع، فانه يحتمل أن تكون موضوعة لمطلق الاختصاص، ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز، الاعتراض الثاني سلمنا أن اللام

النوع من النفع، حاصل من نفسه، فلو حمل الآية على هذا لم تعد أمراً جديداً، بل كان مجرد تقرير الحاصل، فتحمل على انتفاعات أخر، لأن الافادة خير من الاعادة، (الثاني) من الأدلة (الاستصحاب)، والاستصحاب في الأصل على نوعي استصحاب الوقاع، كما يقال كائن فيبقى، حمله على التقادير الجائزة، كما يقول الحنفية لا تجب الكفارة على من أفطر بالوقاع، بعد ما انفرد عند القاضي بشهادة رؤية الهلال، ورد شهادته، وإلا لوجب عليه بالأكل والشرب بالدليل الدال عليه، فيجاب بأنه لا يجب عليه باستصحاب الواقع، وذلك لأن العدم واقع في الواقع، وما هو كذلك واقع على التقادير الجائزة، لأنه إذا لم يكن واقعاً على تقدير أياً كان لم يكن ذلك التقدير جائز الواقع، لكنه جائز فيكون باقياً عليه، وهذا مما يذكر في الخلافيات وهو غير مراد هنا، كذا ذكر الجاربردي، أقول يدفع، بأنا لا نسلم أنه إذا لم يقع على تقدير، لزم امتناع التقدير، كيف وعدم بعض الحوادث واقع، مع أنه على بعض التقادير الجائزة، كوجوده مثلا، لا يكون واقعاً، لامتناع اجتماعهما، بل ذلك في التقدير الجائز الغير المنافية، والثاني استصحاب الحال وهو المراد ههنا، مثل أن يقال الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، لا يقال يجوز أن يكون مشكوكه لعدم استلزامه رجحان العدم رجحان نقيضه، لأنا نقول يستلزمه بضميمة تيقن أنه قد كان، وهذا الاستصحاب، (حجة) عند

للاختصاص النافع، لكن ذلك الاختصاص الذي أفادته ليس بعام بل هو مطلق، والمطلق يصدق بصورة، وتلك الصورة حاصلة هنا، فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم، وأجاب المصنف بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه، فانه يصح أن يستدل من نفسه على خالقه، فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال تكثيراً للفائدة، وفراراً من تحصيل

الشافعي والمزني والصيرفي وحجة الإسلام أي يصح الاستدلال به، (خلافاً للحنفية والمتكلمين)، فإن عندهم لا يثبت به حكم شرعي، وإن تمسكوا به في النفي الأصلي، وهذا ما يقولونه حجة في الدفع لا في الإثبات، حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه، لا لإثبات الملك له في مال مورثه، والشافعية تمسكوا به في النفي الأصلي، مثل أن يقال فيما اختلف في كونه نصاباً لم يكن الزكاة واجبة عليه، والأصل بقاؤه، وفي الحكم الشرعي، مثل قولهم في الخارج من غير السبيلين أنه كان قبل الخروج متطهراً، والأصل بقاؤه حتى يثبت معارض، والأصل عدمه، (لنا) عن حجته (أن ما ثبت) في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه، (ولم يظهر زواله) قطعاً ولا ظناً، (ظن بقاؤه) كما كان، (ولو لا ذلك) أي لولا حصول هذا الظن (لما تقررت المعجزة) التي هي أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة (لتوقفها)، أي ثبوت المعجزة، (على استمرار العادة) ولو جاز التغيير فيها لم تكن المعجزة خارقة لها، لجواز تغيرها، فلم تكن معجزة، (و) أيضاً لولا ذلك (لم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام)، لأنها لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها الآن، (لجواز النسخ، ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح)، إذ لو لا الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لحرم الوطء بالشك في الطلاق، حرمته بالشك في النكاح، أو لحل فيها، ولما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه، ولا الاشتغال بما يستدعي زماناً من حراثة أو تجارة، ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد، ولا القراض ولا الديون واللوازم

الحاصل قال: (الثاني الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية، والمتكلمين، لنا أن ما ثبت ولم يظهر زوالهُ ظُن بقاؤه، ولولا ذلك لما تقرَّرت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عبده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ ولكان الشكُّ في الطلاق كالشكِّ في النكاح . ولأن الباقي يَستغني عن سبب أو شرطٍ جديدٍ، بل يكفيه دوامُها دون الحادث . ونقل عدمه،

كلها باطلة وفاقاً، فالملزم مثله والحق أن بقاء الظن بثبوت الثابت أمر ضروري، وما ذكر في معرض الاستدلال مجرد تنبه/ فلا يتوجه ما ذكره الآمدي من المنوع والمعارضات، (ولأن الباقي يستغني عن سبب او شرط جديد) لأن الحادث لا يوجد إلا بعد تحقق سببه وشرطه، أي العلة التامة المشتملة على العلة الفاعلية وغيرها مما يتوقف عليه كالشرط وغيره، فلا يحتاج إلى سبب وشرط جديد في البقاء، وإلا لم تكن العلة التامة (بل يكفيه)، أي بقاء الباقي (دوامها)، أي السبب والشرط المتقدمين على وجوده لا الجديدين على ما يقتضيه ظاهر العبادة، (دون الحادث) فإن حدوثه لا يستغنى عنهما بديهة، وحينئذ يكون ظن بقاء الباقي راجحاً على ظن حدوث الحادث، وهو البقاء ههنا لأنه حينئذ يتوقف الحادث على مقدمات أكثر لا يحتاج لها الباقي، فالحادث مرجوح لما عرف أن المتوقف على مقدمات أقل أرجح، أقول يقال عليه لا نسلم أن بقاء كل حادث يكفي فيه دوام علته التامة، لجواز توقف البقاء على زائد على علة لحدوث كشدة القيام للأجر في البناء/ ولا يلزم عدم تمام التمام بل ذلك لو كان علة البقاء علة الحدوث بعينها في كل صورة وهو ممنوع، ولا نسلم أن مقدمات الحادث أكثر مما للباقي هنا على احتياج كل منهما إلى السبب والشرط، ويدفع الآخران الشرط والسبب، قد تحقق في الأول فالغالب البقاء، إذ الأصل عدم المانع، ولم يتيقن بتحققها حدوث الفناء/ والأصل عدمها، فالغالب عدم حدوث الفناء، ويقرب من ذلك ما قال الجاربردي من أن الفناء/ والأصل عدمها، فالغالب عدم حدوث الفناء، ويقرب من ذلك ما قاله الجاربردي من أن الباقي حصل له المقتضى فعدمه لا يكون إلا

الصدق عَدمِ الحادثِ على ما لا نهاية له. (فيكون راجحاً) أقول الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى كاستدلال الشافعية عن أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعاً فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الإمام والآمدي وأتباعهما خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين (قوله لنا) أي الدليل على أنه حجة وجهان أحدهما أن ما ثبت في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظناً فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك أي ولولا أن ما ثبت في الزمان الأول على وجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق أحدها أن لا تقرر معجزة أصلا لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة إلا إن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد

المانع، وما يحدث لم يتيقن بوجود ما يقتضيه فعدمه يكون بطريقين عدم المقتضى وتحقيق المانع، فالأول أرجح وجوداً، (و) لأن الباقي (نقل عدمه يعني أن عدم الباقي أقل من عدم الحادث (لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له)، لأنه يصدق على ما لا يتناهى أنه لم يحدث، وعدم الباقي لا يصدق على ذلك . لأن صدقه مفتقر إلى وجود غير المتناهي في الخارج وهو مستحيل، وإذا كان عدم الباقي أقل وعدم الحادث أكثر . كان وجود الباقي أكثر، ووجود الحادث أقل، (فيكون) الباقي (راجحاً) على الحادث، لأن الفرد المتردد بين الأقل والأكثر يظن التحاقه بالأكثر . فان قلت مثل الحل والحرمة . والطهارة ونحوها . أحكام شرعية لا تثبت إلا بادلة شرعية ينصبه الشارع، وهي

أنه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوي اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارجة للعادة. الثاني أن لا تثبت الأحكام الثابتة في عهد النبي ﷺ بالنسبة إلينا لجواز النسخ فانه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساوياً لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها وإلا يلزم الترجيح من غيره مرجح الثالث: أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويها في عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ فيلزم أن يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما وهو باطل اتفاقاً بل يباح للشك في الطلاق دون الشاك في النكاح، الدليل الثاني: أن بقاء الباقي راجح على عدمه. وإذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى، ووجه رجحانه من وجهين: أحدهما، أن الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين، لأن الاحتياج إليهما إنما هو لأجل الوجود، والوجود قد حصل لهذا الباقي، فلا يحتاج حينئذ إليهما، وإلا يلزم تحصيل الحاصل. بل يكفيه دوامها، بخلاف الأمر الذي يحدث، فانه لا بد له من سبب وشرط جديدين/ فيكون عدم الباقي كذلك لأنه من الأمور الحادثة، وما لا يفتقر أرجح من المفتقر، فيكون البقاء أرجح

منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً . والاستصحاب ليس منها، فلا يستدل به في الشرعيات قلنا ذلك إنما هو في إثبات الحكم ابتداء وأما في الحكم ببقائه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب، ولو سلم، فلا نسلم انحصار الأدلة فيما ذكرتم، بل عندنا رابع وهو الاستصحاب. قال ذلك عين النزاع . فإن قلت القياس جائز، وهو يستلزم انتفاء ظن عن بقاء الأصل . إذ القياس رافع لحكم الأصل وفاقاً، بدليل أنه يثبت به أحكام لولاه لبقيت على نفيها، فلا يظن بقاء الأصل إلا عند انتفاء قياس يدفعه، ولا يمكن الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها، فمن أين للعقل الإحاطة بنفيها . قلنا للظن بانتفاء مثل هذا القياس كاف، ولا حاجة إلى القطع . والظن حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه،

من العدم وهو المدعى، وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين، لأن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلى دوام سببه وشرطه. الثاني أن عدم الباقي يقل بالنسبة إلى عدم الحادث. لأن عدم الحادث يصدق على ما لا نهاية له، وأما عدم الباقي مشروط فمتناه، لأن عدم الباقي مشروط بوجود الباقي، والباقي متناه، وإذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون راجحاً (فرع) مذكور في المحصول هنا لتعقله بالاستصحاب، وهو أن نافي الحكم هو عليه دليل أم لا. فقال بعضهم هو مطالب به، واختاره ابن الحاجب، وقيل لا. وقيل إن كان في العقليات فهو مطالب، وإن كان في الشرعيات فلا. وفصل الإمام. فقال إن أرادوا بقولهم لا دليل عليه، هو أن العلم بذلك العدم الأصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل، فهذا حق، وإن أرادوا به غيره فهو باطل. لأن العلم بالنفي أو الظن لا يحصل إلا بمؤثر، وللآمدي تفصيل يطول ذكره. قال (الثالث الاستقراء، مثاله الوتْر يؤدى على الرَّاحلةِ فلا يكونُ واجباً لاستقراءِ الواجبات، وهو يُفيدُ الظنَّ، والعملُ به لازمٌ، لقوله عَلَيْه الصَّلاة

وإنما المنافي له احتمال مساو أو راجح، (الثالث) من المقبولات عند الشافعية الاستقراء، رأي المظنون منه واحترز به عن المقطوع، فانه دليل يقيني اتفاقاً، فمطلق (الاستقراء) عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات، فالقطعي منه ما يكون نتصفح جميع الجزئيات، ويسمى قياساً مقسماً، مثل كل حركة إما من المركز أو إلى المركز . أو على المركز، وكل منها يقطع المسافة، فكل حركة كذلك، والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهي المقصود، هنا مثل كل حيوان يحرق، ويتفرق أجزاؤه بالمكث في النار . لأنه إما إنسان أو فرس أو حمار والكل كذلك، وهو لا يقبل القطع لجواز وجود حيوان حكمه خلاف ما ذكر، كالسمندور (مثاله) في المسائل: ما يقال: (الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجباً لاستقراء الواجبات) لأنا استقريناها قضاء وأداء، فلم نجد واجباً يؤدى على الراحلة، ويلزم أن يكون الوتر

والسَّلام: « نحن نَحكُم بالظَّاهر » أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالمحال، وهو ينقسم إلى تام وناقص، فالتام إثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها، والناقص وهو مقصود المصنف، وهو إثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها، هذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات، على خلاف ما استقرىء منها، قال في المحصول وكذا لا يفيد أيضاً الظن على الأظهر، وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيد وتبعه عليه المصنف، وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها، ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام: « نَحْنُ نَحْكُمْ بالظّاهِرْ » ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر، بأن الوتر يؤدى على الراحلة وكل ما يؤدي على الراحلة لا يكون واجباً، أما المقدمة الأولى فبالإجماع، وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء، فان قيل الوتر كان واجباً على النبي ﷺ ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة، فالجواب ما قاله القرافي وهو أن النبي ﷺ فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن

واجباً، ويرجع إلى تركيب الشكل الثاني هذا الوتر يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب كذلك، فالوتر ليس بواجب، والصغرى ظاهرة، ودليل الكبرى الاستقراء، وفيه نظر . لأن الصور المستقرأة بما لا يؤدى على الراحلة إنما هي الفروض كالمكتوبات، وقضائها لا الواجبات، وبينهما فرق . كما مر، (وهو) أي الاستقراء على هذا الوجه (يفيد الظن)، لأن اشتراك كثير من الجزئيات في أمر يغلب ظن اشتراك الباقي فيه، (والعمل به أي الظن لازم لقوله عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر». وهو وإن كان على صيغة الخبر لكن المراد الأمر، (الرابع) أي من المقبولة عندهم الأخذ بالأقل، (أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلا)، أي ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه، (كما قيل دية الكتابي الثلث) أي ثلث دية المسلم (و) قد (قيل) ديته (النصف و) قد (قيل الكل أي تمام دية المسلم . فأخذ الشافعي رحمه الله بأقل ما قيل، هنا على أصلين،

واجباً عليه إلا في الحضر، قال: (الرابع أخَذ الشَّافعي رضي الله عنه بأقلَ ما قيلَ. إذا لْم يجدْ دليلاً. كما قيلَ دَية الكتابي الثُّلث وقيل النِّصف وقيلَ الكلُّ، بناء على الإجماع والبرَاءةِ الأصليَّة، قيل يجب الأكثر ليَتيقَّن الخلاص، قلنا حيْث يتيقَّن الشغْل والزَّائد لْم يتيقَّن، (أقول الدليل الرابع من الأدلة المقبولة، الأخذ بأقل ما قيل، وقد اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه في إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر، ولم يجد دليلا غيره، كما في دية الكتابي. فإن العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال، فقال بعضهم إنها ثلث دِية المسلم، وقالت المالكية نصف ديته، وقالت الحنفية مثل ديته، فاختار الشافعي المذهب الأول وهو أنها الثالث، بناء على المجموع من الإجماع البراءة الأصلية، أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يوجبه، فإن ايجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل، أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يرجيه، فإن ايجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل، حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلا لم يكن إيجاب الثلث مجمعاً عليه، لكونه قول بعض الأمة، وأما البراءة الأصلية فإنها تقضي عدم وجوب الزيادة إذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً، لكن ترك العمل بها في الثلث

(بناء على الإجماع والبراءة الأصلية)، أما الإجماع فلأنه لما انحصرت الأقوال في الثلاثة لم يوجد ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه، كان وجوب الأقل على أي تقدير مجمعاً عليه . لأنه وجب الثلث فذاك، وإن وجب الزائد فذلك لإمتناع وجود الكل بدون الجزء، فايجاب الثالث قول كل الأمة، وأما إذا لم ينحصر بل كان هناك قول رابع وهو أن لا يجب شيء لم يجب الأخذ بالأقل، لأنه حينئذ قول بعض الأمة وهو غير حجة، وكذا إذا دل السمع على وجوب الأقل كان الحكم لأجله لا الرجوع إلى الأخذ بأقل، وكذا إذا دل على وجوب الزائد لم يرجع إليه، ولهذا لم يأخذ الشافعي بالأقل في عدد الغسل من ولوغ الكلب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلاثة لأنه وجد في الأكثر نصاً، وأما البراءة الأصلية فدلالتها على عدم وجوب الزائد، أو الأصل العدم فإن (قيل: يجب

للإجماع فبقي ما عداه على الأصل، فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الأقل مبني على مجموع هذين الشيئين كما قرره الإمام والآمدي، لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب، بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثلث خاصة، فقول المصنف بناء الإجماع والبراءة، تعليل لقوله أخذ الشافعي وقوله إذا لم يجب دليلا سواه أي فإن وجده الشافعي لم يتمسك بالأقل، لأن ذلك الدليل إن دل

الأكثر ليتيقن الخلاص) لاحتمال كون الزائد هو الثابت في الذمة فلا يتيقن براءة الذمة إلا بالأخذ بالأكثر، (قلنا) لا نسلم بل الأكثر إنما يجب بما ذكرتم، (حيث يتيقن الشغل) أي شغل الذمة، (والزائد) فيما نحن فيه (لم يتيقن) شغل الذمة به لانتفائه بالإجماع، والدليل الدال عليه وتحقيق ذلك أن الوجوب للاحتياط إنما يكون في شيء ثبت وجوبه كالصلاة، المنسية، أو كان الأصل فيه الوجوب كاليوم الثلاثن من رمضان إذا غم الهلال فإنه يجب صومه، لأن الأصل صوم ثلاثين، أما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلا يجب الاحتياط، بل لا يبعد أن لا يجوز لاحتمال التحريم مع اعتقاد بالأصل . الذي هو أحد الأمرين المذكورين، وهنا كذلك، لأن الزائد لم يثبت وجوبه، ولا الأصل وجوبه، (الخامس) من المقبولات (المناسب المرسل)، وهو كما مر ما لم يشهد له أصل اعتبار، أو إلغاء والتحقيق المختلف فيه، وهو ما لا يكون نوعه معتبراً في نوع الحكم، لا بنص ولا بإجماع، ولا ترتب الحكم على وفقه، ولا ظهر الغاؤه، وعلم اعتبار نوعه في جنس الحكم على ما يفهم من كلام المحقق، وقيل علم اعتبار جنسه البعيد في جنس الحكم كما في تحريم قليل النبيذ قياساً على الخمر، بأنه يدعو إلى كثير هنا، فالمناسب هنا كون قليل من المسكر الذي كثيره حرام داعياً إليه، وجنسه كون قليل من الشيء الذي كثيره حرام داعياً إليه، أعم من أن يكون مسكراً أو غيره، وجنسه البعيد كون الشيء داعياً إلى الحرام، وهذا المناسب تعيين الشارع لكن يغني عنه ما أسلفناه في بحث المناسبة، والمختار أنه (إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر) فإنه إذا تترس الكفار

على إيجاب الأكثر فواضح، ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في انعقاد الجمعة، وفي الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الأكثر. وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل، لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل، هكذا قاله في المحصول، فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط. وفي القسم الثاني منه نظر لأنه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك، (قوله قيل يجب الأكثر) أي اعترض بعضهم على الشافعي في أخذه بالأقل، فقال ينبغي إيجاب الأكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه، وأجاب المصنف بأنه إنما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به، والزائد على الأقل لم يتيقن فيه. ذلك لأنه لم يثبت عليه دليل. قال: (الخامس المناسب المرسل إنْ كانت المصلحة ضروريةً قطعية كلية كتترس الكفار الصائلينَ بأسارى المسلمين. اعتبر وإلاَّ فلا، وأما مالك فقد اعتبرهَ مطلقاً، لأنَّ اعتبارَ جنس المصالح يوجب ظن اعتباره، ولأن الصحابَة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفةِ المصالح)، أقول سبق في الباب الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد

الصائلين بأسرى المسلمين وقطع بأنهم إن لم يرموهم أستأصلوا المسلمين المترسين بهم وغيرهم، وإن رموهم يسلم كافة المسلمين، وإن كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب، فهنا يعتبر المناسب على معنى أنه وإن لم يعهد جواز قتل مسلم بلا ذنب شرعاً، ولم يعلم أيضاً دليل على جوازه عند اشتماله على مصلحة الكافة، لكن يجوز أن يقال اجتهاداً إن هذا الأسير مقتول بكل حال فحمل قتله حفظاً للكافة أنسب بنظر الشارع، (وإلا) أي وإن لم يتحقق القيود الثلاثة (فلا)، أي فلا يعتبر المناسب كما إذا لم يكن ضرورياً بل احتياطياً، مثل أن يتترس الكفار في قلعة بمسلم فإنه لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة، فإن حفظ الدين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة أو كان ظنياً، كما إذا لم يقطع بتسلط الكفار لو لم يرـ الترس، أو كان جزئياً لا كلياً، كرمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة البعض (وأما مالك فقد اعتبره) أي المناسب المرسل (مطلقاً)، سواء اشتمل على هذه القيود أو لا، لأن الشرع اعتبر جنس المصالح حيث اعتبر الحكم المشتمل على

يعتبره الشارع وقد يلغيه، وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة، ويعبر عنه المناسب المرسل، وسبق هناك حكم القسمين الأولين، وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه، وفيه ثلاثة مذاهب، أحدها أنه غير معتبر مطلقاً، قال ابن الحاجب وهو المختار، وقال الآمدي أنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء، والثاني أنه حجة مطلقاً وهو مشهور عن مالك، واختاره إمام الحرمين، قال ابن الحاجب، وقد نقل أيضاً عن المعتبرة، والثالث وهو رأي الغزالي، واختاره المصنف أنه أن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا، فالضرورية هي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، وأما القطعية فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها، والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة بأننا لو امتنعنا عن التترس لصدمونا، واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى التترس، ولو رمينا التترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه، فان قتل التترس والحالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، ولم يقم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية، فلذلك يصح اعتباره أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد، فإن لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها، كما إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه، فإن حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك

المصلحة الخاصة، والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة ولا خفاء، (لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره)، أي المناسب المرسل، لأنه إذا ظن أن في هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة، ومعلوم أن كل مصلحة كذلك معتبرة شرعاً لزم ظن أن هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب، (ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا) في إثبات الأحكام (بمعرفة المصالح)، وفاقاً ولم يلتفتوا

القاعدة، وكذلك إن لم تكن قطعية كما إذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس، أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة على الغرق، وقطعنا بنجاة الذين فيها رمينا واحداً منهم بالبحر، فإنه لا يجوز الرمي لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية. وكذلك لا يجوز لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية، (قوله: لأن اعتبار) أي احتج مالك بوجهين: أحدهما: أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام كما مر في القياس، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها، الثاني: أن من تتبع أحوال الصحابة رضي الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح، ولا يبحثون عن أمر آخر، فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها، والمصنف قد تبع الإمام في عدم الجواب على هذين الدليلين، وقد يجاب عن الأول بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجوب إلغاؤها أيضاً، لاشتراكها مع المصالح الملغاة في ذلك، فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال، وعن الثاني أنا لا نسلم إجماع الصحابة عليه بل إنما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ولم يصرح الإمام مختاره في المسألة قال: السادس (فقْدُ الدَّليل بعد التفحُّص البليغ يُغلب ظن عدمه وعدمُه يستلزمُ عدمَ الحكم لامتناع تكليف الغافِل). أقول الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف

إلى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان في القياس، والاصل والفرع إذ المقصود في الشرائع رعاية المصالح كما علم بالاستقراء. فيلزم اعتباره المناسب المرسل، وإن لم توجد الشرائط الثلاثة، (السادس) من المختلف فيها المقبولة هو أن يقال (فقط الدليل)، أي عدم وجدان ما يدل على الحكم، كالنص والإجماع والقياس، (بعد التفحص البليغ يغلب الظن عدمه)، أي الدليل (وعدمه يستلزم عدم الحكم)، وإلا لزم ثبوت الحكم من غير نصب الشارع دليلا عليه، وهو باطل، (لامتناع تكليف الغافل)، وقد مر بطلانه، ففقد الدليل بعد التفحص التام يوجب ظن عدم

الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقريره أن يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعني عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الأولى فواضحة، وأما الثانية فلان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم إذ لو ثبت حكم شرعي ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع، فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ؛ يوجب ظن عدم الحكم، والعمل بالظن واجب، والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه، لا عدم ذاته. فان الأحكام قديمة عنده، وهذه الطريقة التي قررها المصنف نقلها في المحصول عند بعض الفقهاء، ولم يصرح بموافقته. قال: (الباب الثاني في المردودة الأول: الاستحسان قال به أبو حنيفة وفُسر بأنه دليلٌ ينقدحُ في نفسِ المجتهدِ، وتقصُر عنه عبارته، ورُدَّ بأنَّه لا بدَّ من ظهوره ليتميز صحيحهُ من فاسده

الحكم، وهو المعنى بأن عدم الدليل دليل العدم، ولا خفاء أن المراد أنه لا يوجد دليل ما إلا الدليل الخاص، حتى يرد عليه أنه يجوز ثبوته بدليل آخر، لا يقال الدليل ملزم الحكم وانتفاء الملزوم ليس بملزوم الانتفاء اللازم . لأنا نقول لو لم يلزم منه انتفاء الحكم لزم تكليف الغافل كما مر، والحاصل أن تحقيق الدليل على الحكم الشرعي من لوازم تحققه فمتى انتفى علماً أو ظناً انتفى الحكم كذلك . ويجوز أن يتحقق حكم في الواقع كالإباحة في فعل مثلا . أعني الإذن فيه من غير تكليف العبد بذلك الفعل اتياناً . أي كفا عنه، فعدم نصب الدليل عليها لا يستلزم تكليف الغافل . اللهم إلا أن يقال هو مكلف باعتقاد إباحة هذا الفعل بخصوصه، (الباب الثاني في) الأدلة المختلف فيها (المردودة) عند الشافعية، (الأول في الاستحسان قال به أبو حنيفة) رحمه الله وأصحابه، والحنابلة أيضاً، وما استقر عليه رأي المتأخرين هو أنه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام، وهو حجة، لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً . لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان، وإما بالإجماع كالإستصناع، وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار، وإما بالقياس

وفسره الكرْخي بأنه قطع المسألةِ عن نظائرها لما هوَ أقوَى، كتخصيص أبي حنيفة قول القائِل مالي صدقة بالزكوى. لقوله تعالى: ﴿خذْ منْ أموالهمْ صدقةً﴾ وعلى هذا فالاستحسان تخصيص، وأبو الحسينِ بأنَّه ترك وجه منْ وجوهِ الاجْتهاد، غيْر شاملٍ شمولَ الأقوى، يكون كالطَّارىء، فخرج التَّخصيص، ويكون حاصله تخصيص العلة)، اقول شرع المصنف في بيان الأدلة

الخفي، وأمثلته كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي، يقابل قياساً جلياً، وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجاً عما ذكر من الأدلة الأربعة كذا ذكر الفاضل، (و) قد (فسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، وتقصر عنه عبارته، ورد) هذا التفسير (بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده)، إذ الكلام في صحة الشيء وفساده إنما يكون بعد تصوره، (وفسر الكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائر) في الحكم، (لما) أي الدليل (هو أقوى) يقتضي ذلك، (كتخصيص أبي حنيفة قول القاتل مالي صدقة بالزكوى أي بمال الزكاة، فإن الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى كون جميع ماله صدقة، لكن وجب قطع المال غير مال الزكاة عنده، مع أنه نظر له، (لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [1] فإن المراد بالمال فيه مال الزكاة إجماعاً فكذا في قول النادر، وهذا الدليل أقوى من النذر لكونه نصاً، فأوجب قطع بعض الأفراد وتخصيصه من عموم النذر . كذا ذكر العبري . أقول إن أريد أن النص يدل على أن لفظ الكمال كلما قرن بلفظ الصدقة يراد به ما للزكاة فممنوع . بل اتفق في ذلك النص لخصوص المادة، ودلالة الإجماع، وإن أريد أن المال في الآية أريد به مال الزكاة، فكذا في قول الناذر قياساً عليه، والجامع ذكر الصدقة قلنا مناط التخصيص في الآية، ذكر الصدقة التي هي بمعنى الزكاة، ثمة إجماع ، ولا نسلم أن المراد بالصدقة في قول الناذر الزكاة، (وعلى هذا) أي على تفسير الكرخي فالتخصيص، (فالاستحسان) إذ ليس معنى (تخصيص) إلا قطع بعض الأفراد

---

(١) التوبة ١٠٣.

المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان، وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدي وابن الحاجب، وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل. حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع، أي وضع شرعاً جديداً، قال في المحصول: وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب، كقوله تعالى: ﴿وأمُرْ قومك يأخذوا باحسنها﴾ [1] وفي

عن حكم الكل، (و) فسره أبو (الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ الأقوى)، أي لوجه أقوى من الأول، (يكون كالطارىء)، وبيانه أن الواقعة يمكن أن تكون من المجتهد، الذي له وجوه كثيرة، يمكن الأخذ بكل منها، فترك المجتهد منها وجهاً لوجه أقوى من المتروك، ويكون كالطارىء بالنسبة إلى المتروك، والمتروك غير شامل للحكم شمول الألفاظ، ككون الطعم علة للربا، فإنه ترك في العرايا لأقوى كالطارىء وهو مساس الحاجة، وهذا الوجه وهو الطعم غير شامل شمول الألفاظ . فمثل هذا استحسان كذا ذكر الجاربردي، وذكر العبري أن كون الطعم علة للربا ترك في العتب لأقوى كالطارىء وهو القياس على الربا، فهذا هو الاستحسان، (فخرج التخصيص) أي تخصيص العدم بقوله غير شامل شمول الألفاظ لكون العام لفظاً شاملا، وخرج بقوله الطارىء أقوى القياسين، كما إذا وقع الفرع بين أصلين، والجامع بينه وبين أصل أقوى في إثبات حكم له، من جامع بينه وبين أصل آخر له، فان القياس الأقوى لا يسمى استحسانا ، بهذا التفسير، لأنه ليس كالطارىء مثله سؤر سباع الطير الرافع بين ما يلاقي عظم الحيوان الطاهري، وهي سؤر سباع البهائم، فإن قيس على الأول يلزم طهارته، وإن قيس على الثاني يلزم نجاسته، والأول أقوى، لأن سباع الطير يشرب بأحد المقارين الذي هو عظم طاهر ثم الابتلاع، وله (ويكون حاصلة) أي حاصل الاستحسان على تفسير أبي الحسين (تخصيص العلة)، كتخصيص علة تحريم المفاضلة ههنا بعض المطعومات،

---

(١) الاعراف ١٤٥.

السنة كقوله ﷺ: «مَا رآهُ المُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ» وفي ألفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسن أن تكون ثلاثين درهماً، فثبت أن الخلاف إنما هو في المعنى، وحينئذ فلا بد من تفسيره ليمكن قبوله أو رده، وهو استفعال من الحسن. يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحاً عند غيره، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهي. فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك، وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة، ذكر المصنف منها ثلاثة، أحدها: ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل، بل الآمدي وابن الحاجب، أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، وتقتصر عنه عبارته، فلا يقدر عى إظهاره، وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحاً وقد لا يكون فلا بد من ظهوره، أي بيانه لتميز صحيحه عن فاسده. ولقائل أن يقول إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر، فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف، وإن أراد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع، اللهم إلا أن يشك المجتهد في كونه دليلا فإنه لا يجوز العمل به، التفسير الثاني: قاله الكرخي إنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، أي هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها، إلى الحكم بخلافه

إذ العلة كالطعم مثلا اقتضت الحكم وهو الحرمة في جميع الموارد ظناً، تخلفت في البعض للحاجة، تكون تخصيصاً لها، ثم اعلم أن الشافعي رحمه الله بالغ في رد الاستحسان، حيث قال من استحسن فقد شرع، يعني من أثبت حكماً بالاستحسان فهو الشارع لهذا الحكم، فهو كفر، أو كبيرة، والظاهر أن مراده إثبات الحكم بالتشهي من غير دليل شرعي، ثم النزاع ليس في التلفظ لوروده في القرآن (قال تعالى: ﴿فيتبعون أحْسَنه﴾ [1] وفي الحديث (ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن) وفي لفظ الشافعي بعينه، فانه قال في باب الشفعة استحسن أن تثبت الشفقة

---

(١) الزمر ١٨.

لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول، وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة ما دل عليه العام، كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالمال الزكوى دون غيره، فان الدليل الدال على وجوب الدفاع بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع أمواله عملاً بلفظه، لكن ههنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى، وهو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [1] فان المراد بالمال في الآية هو الزكوى، فليكن كذلك في قول القائل مالي صدقة، والجامع هو قرينة إضافة الصدقة في المال في الصورتين، واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه أن يكون التخصيص استحساناً لانطباقه عليه، ولا نزاع في التخصيص، ولو عبر المصنف بالعكس، فقال وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به لكان أظهر، التفسير الثالث: قال أبو الحسين إنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لوجه أقوى منه، يكون كالطارىء على الأول، فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد، إلى أن

للشفيع بثلاثة أيام، وفي باب المتعة استحسن أن يكون ثلاثين درهماً، وفي المكاتب استحسن أن يترك عليه شيء، فالنزاع بحسب المعنى لكان بالمعنى الأول وهو المنقدح، الذي لا يعبر عنه، دون ما ذكره الكرخي وأبو الحسين / لأن القول بتخصيص العام وتخصيص العلة غير مختص بالقائلين بالاستحسان، فبطل قول ابن الحاجب انه لا يتحقق الاستحسان مختلف فيه، كذا ذكر العبري والحق قول المدقق . لأنهم ذكروا في تعبيره أموراً بعضها مقبولة اتفاقاً، وبعضها مترددة بين ما هو مقبول اتفاقاً وبين ما هو مردود اتفاقاً، أما الأول فمثل ما ذكر بعضهم، أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى، مثل ما قيل تخصيص قياس بأقوى منه، ومثل ما ذكر الكرخي وأبو الحسين فهذه كلها مما لا نزاع في كونه مقبولا، وأما الثاني فكالتفسير بالمنقدح فانه قال إن أريد بالانقداح أنه يتحقق ثبوته فهو مما يجب على المجتهد العمل به اتفاقاً، ولا أثر لعجزه عن التعبير، فانه

---

(١) التوبة ١٠٣.

الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة، فيأخذ المجتهدون بواحد منها، ثم إنه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى، واحترز بقوله غير شامل شمول الألفاظ عن تخصيص العموم، فإنه الوجه الأول شامل شمول الألفاظ، واحترز بقوله يكون الطارىء على الأول، عن ترك أضعف القياسين لأجل الأقوى، فإن أقواهما ليس في حكم الطارىء، قال فإن كان طارئا عليه فهو الاستحسان، ومثال ذلك العنب، فإنه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أو لا، قياسا على الرطب، ثم إن الشارع أرخص في جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالثمر. فقسنا عليه العنب، وتركنا القياس الأول، لكون الثاني أقوى، فان احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحسانا، وهذا التفسير يقتضى أن يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطارىء عليه استحسانا، وليس كذلك عند القائلين به، واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع الى أن الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض، وليس ذلك مما انفرد به الحنفية، كما سبق إيضاحه في القياس، وفي قول المصنف إن حاصله تخصيص العلة نظر. بل حاصله كما قاله الآمدي الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه، وهذا أعم من تخصيص العلة، وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ما قاله ابن الحاجب، وأشار إليه الآمدي أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه. قال: (الثاني قبل قول الصحابي حجّة، وقيل إن خالف القياس، وقال الشافعي في القديم إن انتشر ولم يخالف لنا قوله تعالى:

يختلف بالنسبة إلى الغير، وأما بالنسبة إليه فلا، وإن أريد أنه شاك فيه مردود اتفاقاً أو لا تثبت الأحكام بمجرد الشك والاحتمال، فيثبت أن ما ذكروا من التفاسير لا يصلح شيء منها للنزاع. (الثاني) من المختلف فيها المردودة عندهم قول الصحابي (قيل قول الصحابي حجة) مطلقاً، (وقيل) حجة (إن خالف القياس، وقال الشافعي) رحمه الله (في) قوله (القديم) قوله الصحابي حجة (إن انتشر ولم يخالف)، وقال في الجديد لا يقلد المجتهد صحابياً، كما لا يقلد عالماً

﴿فاعتبروا﴾ [1] يمنع التَّقليدَ وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً وقياس الفروع على الأصول قيل (أصحَابي كالنُّجُوم بأيهمُ اقتديتم اهتديتم) قلنا المراد عَوَام الصَّحابة. قيل إذا خالف القياس فقد اتبع الخبر، قلنا ربما خالف لما

آخر وهو المختار . وكذل نقل عن أحمد قولان أيضاً وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون سائر الصحابة، (لنا) على المختار (قوله تعالى: ﴿فاعْتَبِروا﴾ [1] لإيجابه الاعتبار، (يمنع التقليد) مطلقاً، (و) لنا أيضاً (إجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً)، فلو كان حجة لما جوزوا ذلك . قال المراغي قد صرح ابن الحاجب بانعقاد الإجماع على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر، إنما الخلاف في أنه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين أولا، وعلى هذا فلا يجدي التمسك، فالإجماع لكونه استدلالا على غير المتنازع، قال العبري مذهب الصحابي إن لم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته، وإن كان واجب الاتباع، ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم، فجاز لغيرهم أيضاً مخالفة كل واحد منهم . أقول مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً لا مخالفة غيرهم لبعضهم . فلا يلزم إلا أن يذهب غيرهم بالقول لجواز مخالفة بعضهم بعضاً، (و) لنا أيضاً (قياس الفروع على الأصل) يعني لا يجوز تقليدهم في أصول الدين إجماعاً، فلا يجوز في فروعه قياساً على الأول، والجامع يمكن المجتهد من إدراك الحكم بالدليل، ولأنه لو كان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره، واللازم باطل، بيانه أنه لا شيء يقدر في الصحابي موجباً لحجية قوله على الغير . إلا أهليته وأفضليته من الغير . لمشاهدته الرسول (ﷺ) وأحواله، فلو كان ذلك موجباً لاستلزم الحجية في كل أعلم وأفضل من الغير . كذا ذكر المحقق، أقول لم يجوز أن يكون الموجب الأفضلية الخاصة الناشئة من مشاهدة الرسول (ﷺ) وأحواله وهي مفقودة في غيرهم وقد يستدل بأنه لو كان حجة لناقض الحجج

---

(١) الحشر ٢.

ظنه دليلا ولم يكن)، أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على قول الصحابي ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين، وهل هو حجة على غيرهم، حكى المصنف فيه أربعة أقوال: أحدها أنه حجة مطلقاً، وهو مذهب مالك واحد قولي الشافعي كما نقله الآمدي، وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب أو سنة فيه خلاف لأصحاب الشافعي، حكاه الماوردي، والثاني: أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا، والثالث: أن يكون حجة بشرط أن ينشر ولم يخالفه أحد، ونقله المصنف عن القديم، والرابع: وهو المشهور عن الشافعي أصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً، واختاره الإمام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف، وقد سبق في الإجماع قول أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة، وقول آخر أن اجماع الشيخين حجة، فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا.
واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد الشارحين، وسببه اشتباه مسألة بمسألة، وذلك أن الكلام هنا في أمرين: أحدهما أن قول الصحابي هل هو حجة أو لا، وفيه ثلاثة مذاهب، ثالثها إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا، الأمر الثاني إذا قلنا أن قول الصحابة ليس بحجة فهل . يجوز للمجتهد تقلده فيه، ثلاثة أقوال: الشافعي في الجديد أنه لا يجوز مطلقاً، والثالث هو قول قديم إنه إن انتشر جاز وإلا

لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضاً كما في مسألة الجد، وأنت على حرام، وغير ذلك، واللازم باطل لاستلزامه ثبوت النقيضين وفيه نظر، إذ لا نسلم لزوم ثبوتها لجواز الترجيح إن أمكن، والتخيير والوقف إن لم يمكن، واستدل على الحجة مطلقاً، و(قيل) أي قال عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأي واحد منهم وهو المعنى بحجية قولهم لهذا، للمعممين . وأما المخصصون لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فقالوا أولا قال عليه السلام اقتدوا بالذين من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فـلا. هكذا صرح به الغزالي في المستصفي، والآمدي في الأحكام، وغيرهما، وأفردوا لكل حكم مسألة، وذكر الإمام في المحصول نحو ذلك أيضاً، فتوهم صاحب المحاصيل أن المسألة الثانية أيضاً في كونه حجة، لكن المحصول في الصراحة ليس كالأحكام، فصرح بما توهمه، فرأى المصنف حالة اختصاره، أن تفريق أقوال الحكم الواحد لا معنى له. فأخذ حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه في هذا الموضع، فلزم منه أن القول المفصلي بين الانتشار وعدمه. تفصيل في الاحتجاج به. وليس كذلك. بل إنما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه، والعجب إنما هو من فهم صاحب الحاصل. فإنه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين. بترجمتين مستقلتين. واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه في الأم في مواضع متعددة فهو إذن جديد لا قديم، (قوله لنا) أي الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والإجماع والقياس. وأما النص فقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾. أمر تعالى أولى الأبصار بالاعتبار يعني الاجتهاد. وذلك ينافي التقليد، لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل، والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل، وفيه نظر، لأن القائلين بكونه حجة يمنعون كونه تقليداً. ويجعلونه كسائر الأدلة، على أن صاحب الحاوي وجماعة حكوا خلافا، في أن الأخذ بقول النبي ﷺ هل يسمى تقليداً أم لا، وأما الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على مخالفة جواز بعضهم بعضا، فلو كان قول الواحد

بعدي أبي بكر وعمر، (قلنا) في جواب الاستدلالين (المراد عوام الصحابة) أي مقلدوهم، بقرينة أن الخطاب للصحابة وليس قول بعض من مجتهديهم حجة على بعض منهم بالإجماع، وثانياً بأن عبد الرحمن بن عوف ولى علياً رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين، فلم يقل، وولى عثمان بذلك الشرط فقبل وشاع وذاع ولم ينكر. فدل على أنه مجمع عليه. قلنا معنى الاقتداء بهما متابعتها في السيرة والسياسة لا في المذهب، وإلا لكان تقليد بعض الصحابة

منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم، وهذا الدليل على محل النزاع، فإن الخلاف في غير الصحابة كما تقدم، وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا، بإن لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم، وإن كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً، أعني مخالفة كل واحد منهم، لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم، والفرض أن مذهبهم حجة، وأما القياس فهو أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين، في أصول الدين، فلا يكون أيضاً حجة في فروعها، والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقة. هذا أيضاً ضعيف . لأن المطلوب في الأصول هو العلم بخلاف الفروع . فان المطلوب فيها هو الظن، وقد يحصل الظن بقول الصحابي، ولا يحصل العلم . وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الأصول، واحتج غير المصنف بأن الأصل في الأدلة أن لا تخص قوما دون قوم، وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم فكذلك بعدهم عملا بالاستصحاب، (قوله قيل الخ) أي احتج من قال أنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «أَصْحَابي كالنّجُومِ بأيهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» جعل الاهتداء لازم للاقتداء بأي واحد منهم كان، فدل على كونه حجة، وإلا لم يكن المقتدى

بعضاً واجباً على خلاف الاجتماع . أقول لا خفاء أن المعنى بحجيته قول الصحابي وجوب العمل به وخبر الاقتداء، وكذا المروي من قصة تولية عبد الرحمن لا يدل إلا على جواز الاقتداء لا الوجوب، واستدل على الحجية إن خالف القياس، و(قيل إذا خالف) قول الصحابي (القياس فقد اتبع الخبر)، يعني أنه بعد ما عرف القياس إذا خالف مقتضاه دل ذا على أن الجاهل له على مخالفة القياس اتباع الخبر، وإلا كان مخالفاً لأمر ﴿فاعتبروا﴾من غير دليل جواز مخالفته وهو باطل، فحينئذ يكون قوله المخالف للقياس كاشفاً عن الخبر الذي هو حجة، (قلنا) أنه (ربما خالف) القياس لما أي شيء، (لما ظنه دليلا ولم يكن) في الواقع كذلك . فلم يكن كاشفاً عن الخبر . فلم يكن

به مهتديا، وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم. ثم إن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين، لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم، فتعين أن يكون المراد منه أن العامي منهم إذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى، وهو صحيح مسلم، وأجاب الآمدي بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى به، وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة، وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا. فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا محل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به، وانقدحت عدالته وذلك

حجة، لو صح ما ذكر اقتضى أن يلزم الصحابي أيضاً العمل به، وأيضاً يلزم أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما، وكلاهما خلاف الإجماع، واعلم أن المصنف لم يقم دليلا على القول القديم، بأن القول المنتشر الذي لم يخالف حجة، لأنه لما أبطل ذلك في بحث الإجماع السكوتي لم يحتج إلى إعادته ههنا، (مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي ﷺ والعالم) أي لا يجوز أن يقول تعالى للنبي عليه السلام أو العالم احكم بما شئت، وعندما هو جائز، لنا أنه ليس ممتنعاً. إذ لو كان ممتنع لغيره واللازم منتف إذا لأصل عدم المانع، وإنما منعوا (لأن الحكم) الشرعي (يتبع المصلحة) لأن الأحكام التكليفية إنما شرعت لتحصيل المصالح، وإلا لكانت عبثاً، ولو فرض الحكم إلى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة، (وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة) باستحسان. لأن الحقيقة لا تنقلب بالاختيار، وإذا حكم بما ليس بمصلحة لم يكن حكماً شرعياً لما عرفت، (قلنا الأصل) الذي بنيتم دليلكم عليه وهو أن شرعية الحكم لتحصيل المصالح (ممنوع، وإن سلم فلم لا يجوز أن

باطل، وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته، وأجاب المصنف بأن ربما خالف القياس لشيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الأمر، وأجاب غيره بأن يلزم منه أن يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً، ما قالوه، ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينشر أم لا، لكونه قد سبق الكلام عليه في الإجماع. قال: (مسألة منعت المعتزلةُ تفويضَ الحكم إلى رأي النبي ﷺ، والعالم، لأنّ الحكم يتتبع المصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة. قلنا الأصل ممنوعٌ، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختيارهُ أمارةَ المصلحةِ، وجزم بوقوعه موسى بن عمران، لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضرِ ابن الحارث (لو سمِعتُ ما قتلتُ)، وسؤال الاقرع في الحجّ أكل عام يا رسول الله - فقال لو قلت ذلكَ لوجبَ، ونحوه. قلنا

يكون اختباره)، أي النبي عليه السلام أو العالم بعد تفويضه الحكم إلى رأيه، (أمارة المصلحة) وكاشفاً عنها. بأن لا يختار إلا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم، (وجزم بوقوعه) أي التمويض إلى رأيه (موسى بن عمران) وهو واحد من علماء هذه الأمة، (لقوله عليه السلام «بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث «لو سمعت ما قتلت» (وبيانه أن النضر كان يقرأ الكتب في أخبار العجم على العرب، ويقول محمد أنبأكم بأخبار عاد وثمود، وأنا منبئكم بأخبار الأكاسرة والقياصرة، يريد بذلك القدح في نبوته، فنادى بذلك النبي عليه السلام فقتله. ثم جاءته ابنته وأنشدت أبياتاً من جملتها.

أمحمد ولأنـــت نَجْـــلُ نجيبـــة   من قومهـا والفحـل فحـل معـرق
مـا كـان ضرك لـو مننـت وربما   مـنَّ الفتى وهـو المغيـظ المحنـق

فرق لها النبي عليه السلام، وقال أما أني لو سمعت شعرها لعفوت عنه. وما قتلته، فهذا مما يدل على أن الحكم كان مفوضاً إليه، ولو كان قتله بأمر الله لقتله ولو سمع ألف مرة، والنجل بفتح النون وسكون الجيم النسل، والفحل

لعلها ثبتت بنصوص مُحتملة الاستثناء، وتوقّف الشافعي رضي الله عنه)، أقول اختلفوا في أنه يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم - أن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم إلا بالصواب، فقالت المعتزلة لا يجوز، وقال موسى بن عمران بجوازه ووقوعه، وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز، كما

معروف والمُعرقُ بضم الميمي وكسر الراء المنجب. اسم فاعل من أعرق أهله أي الحسب. والمَغيظُ بفتح الميم اسم مفعول من الغيظ. وهو غضب. كأن يقال غاظه فهو مغيظ، والمُحَنقُ بضم الميم وفتح النون اسم مفعول من الاحتناق. يقال أحنقه أي غاظه فهو محنق، والمعنى أنك كاتم الطرفين وما نافية أو استفهامية يعني أي شيء كان يضرك لو عفوت، والمعنى وأن مغضبا منطويا على حنق وحقد وعداوة وقد يمن ويعفو وفي هذا اعتراف بالذنب قوله وسؤال عطف على قوله عليه السلام أي (وسؤال الأقرع) بن حابس (في الحج)، حين قال عليه السلام يا أيها الناس كتب عليك الحج، (أكل عام يا رسول الله) كان الأقرع يقول ذلك، وهو عليه السلام ساكت فلما كرر تعرض له عليه السلام (فقال) والذي نفسي بيده (لو قلت ذلك لوجب)، (ولو وجب ما قمتم بها دَعُونِي مَا دَعْوتُكُمْ) وهذا يدل على أن إيجاب الحج كان بمشيئته عليه السلام، وقوله (ونحوه) أي جزم موسى لوقوع التفويض بما ذكرنا من الوجهين، ونحو ذلك من الوجوه الأخر منها. أن النبي عليه السلام قال: «أن الله حَرّمَ مَكَةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَواتِ والأَرْضَ لا يختلي خِلاها ولا يُعْضَض شَجَرُها» فقال العباس يا رسول الله إلا الاذخر (فقال عَليه السلام «إلا الأذخر» وهذا يدل على التفويض إلى رأيه، وقد ذكر في المحصول وجوهاً أخر فمن أراد فليطالعها، (قلنا لعلها) أي لعل تلك الصور الدالة على التفويض، (ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء)، (على وفق إرادة بعض الناس، مثل أن أوحي إليه قبل قتل النضر أقتله إلا أن ينشد ابنة ابنته فحينئذ جاز لك ابقاؤه، وأوحى إليه أن كتب الحج على الناس مرة، إلا أن يسأل منكم الأقرع فانه جاز لك أن تقول كل سنة، وأوحى أن

قاله الإمام واتباعه واختاروه، وهو مقتضى اختيار المصنف أيضاً، فانه قال أجاب عن أدلة الفريقين، ومقتضى كلام ابن برهان في الأوسط أنه مذهب الشافعي. فإنه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبنا جواز هذه المسألة ووقوعها، واختار الآمدي وابن الحاجب أنه جائز غير واقع، وقال أبو علي الجبائي في أحد قوليه كما قال الآمدي أنه يجوز للنبي دون غيره، وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة، كما جعلها المصنف، وجعلها الآمدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد، ووجه مناسبتها الأول، أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل، ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية، ووجه مناسبتها الاجتهاد، أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي . إذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع، بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ما سبق في القياس، فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد لأدى إلى تخلف الحكم عن المصلحة، لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الأمر، وما ليس بمصلحة في نفس الأمر لا يصير

حرم اختلاء خلاء مكة وعضض شجرها، إذا استثنى العباس الأذخر/ وأنه جاز لك اباحته إلى غير ذلك، فيكون حينئذ وقوع هذه الأحكام بالنص، ويجاب أيضاً بأنه يجوز أن يقال إنه كان مخيراً في قتل النضر وتركه، في تكرير الحج وعدم التكرير، على سبيل التعيين لا مطلقاً، بمعنى أن يقال احكم بما شئت فهو صواب، والنزاع في الآخر، وكذا يحتمل أن يكون استثناء الأذخر بوحي سريع، وقد يستدل أيضاً على الوقوع (بقوله تعالى: ﴿كُل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم اسرائيل على نفسه﴾[1] إذ لا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه، وإلا كان المحرم هو الله تعالى، قلنا لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض، بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني، (وتوقف الشافعي رضي الله عنه) في الجواز والامتناع. أو في الوقوع وعدمه بعد الاعتراف

(١) آل عمران ٩٣

مصلحة بجعله إلى المجتهد - أي بتفويضه إليه - لاستحالة انقلاب الحقائق، أجاب المصنف بوجهين أحدهما أنه مبني على أصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح، الثاني وسلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد للحكم أمارة على وجود المصلحة فيه، وذلك بأن يلهمه الله تعالى إلى اختيار ما فيه المصلحة، وإن لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصواب، وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة، لزم أن لا يحكم إلا بالمصلحة، (قوله لقوله عليه السلام) أي استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين - أحدهما قضية النضرين الحرث وهي على ما حكاه ابن هشام في السيرة، أو النبي ﷺ حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة، ومعه الأسارى فلما كان بالصفراء أمر علياً فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل في القتلى فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث:

يا راكبا إن الأثيل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتا بأن تحية	ما إن تزل بها النجائب تخفق
مني إليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابلها وأخرى تخنق
هل يسمعني النضر إن ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أمحمد يا خير ضنء كريمة	في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلينفقن	بأعز ما يغلو به ما ينفق

بالجواز، لأنه لم يظفر على ما يصلح دليلاً على شيء منها. أقول إن كان المتنازع مثل احكم بما شئت مطلقاً فلا يتيقن بوجود ما يدل عن وقوعه، وإن كان الظاهر فيه الجواز لما سبق، وإن كان المتنازع وقوع التفويض في الجملة، فلا خفاء في دلالة ما ذكره موسى عليه وظهوره فيه، وما ذكر في جوابه من الاحتمالات البعيدة التي لا تقدح في الظهور، على ما لا يخفي. (الكتاب السادس

فالنضر أقرب من أسرت قرابة وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سوف بني أبيه تنوشه لله أرحام هناك تشقق
صبراً يقاد إلى المنية متعباً رسف المقيد وهو فان موثق

قال ابن هشام فقال والله أعلم أن رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه . هذا آخر كلام ابن هشام . وتخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب . والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضن به أي يبخل به لعظم قدره، ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أي له عرق في الكرم، وعلى البناء للفاعل بمعنى أنج، ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشي المقيد . قاله الجوهري، ومعنى قولها من صبح خامسة أي صبح ليلة خامسة لأنها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذي بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة، ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام (لو بلغني لمننت عليه) يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه، إذ لو كان مأموراً لقتله سمع شعرها أو لم يسمعه، المصنف رحمه الله لم يذكر الشعر. وذكر أن الذي أنشدته بنت النضر . وكذلك ذكره الإمام والآمدي، وأتباعهما . وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لابنته . وصرحوا أيضاً بأنها أنشدته للنبي ﷺ وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام. الدليل الثاني أن النبي ﷺ خطب الناس فقال: « أيّها النّاسُ إنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الحجَ » فقال الأقرع ابن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت النبي ﷺ حتى قالها ثلاثاً . فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم . فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره، (قوله ونحوه) أي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام: « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » وكقوله: « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عن زيارة القُبُورِ فَزُورُوهَا» وكقوله: « إلا الأذْخر » في حديث

في التعادل والتراجيح)، الحاصل من سند بعض الأدلة إلى البعض عند التعارض. لأنهما إن تعارضا فإن لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فهو التعادل، وإن كان

العباس المشهور وهو أن النبي ﷺ قال: « إنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ لا يختلي خِلاهَا ولا يُعْضد شجرُها » فقال العباس إلا الأذخر يا رسول الله فقال: « إلا الأذخر » وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبي ﷺ لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء، أي مجوزة على وفق إرادة بعض الناس، كان أوحى إليه بأن يقتل الأسارى إلا أن يسأل سائل في أحدهم، والأحسن في الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الأسارى، والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً، بل هذا التخيير ثابت في حق كل إمام، وأما قوله للأقرع لو قلت نعم لوجب فمدلوله الوجوب على تقدير قول نعم، وهذا صحيح معلوم بالضرورة، فإنه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك، ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً، وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها، لأن القضية الشرطية، لا تدل على جواز الشرط الذي فيها، وأما قوله لولا أن أشق على أمتي، فيحتمل أن الباري تعالى أمره أن يأمرهم عند عدم المشقة، فلو وجد المشقة لم يأمرهم، وأما قوله إلا (الأذخر) فيحتمل أن يكون بوحي سريع، أو أطلق العام والمراد به الخصوص، وكان على عزم البيان، وجواب الباقي ظاهر، ولما ثبت القدح في أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف، فلأجل ذلك كان هو المختار. قال (الكتاب السادس في التعادل

فالراجح، (وفيه أبواب)، أربعة الأول في التعالي، والثلاثة في التراجيح. لأن الكلام في التراجيح، إما أن يختص بدليل وهو البحث عن الأحكام الكلية، أو يختص، وحينئذ فالدليل الراجح إما كتاب. أو إجماع. أو خبر. أو قياس، لكن الترجيح لا يجري في الكتاب، إذ لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى، عند تعارضهما إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى، أو ناسخة لها، وقد سبق الكلام فيهما فلا نعيده، مع أنه لوح به في الحكم الرابع من الأحكام الكلية للتراجيح، ولا في الإجماع لأن الترجيح بعد التعارض، ولا تعارض في الإجماع لما

والتراجيح . وفيه أبواب. الباب الأول في تعادل الأمارتين في نفس الأمر . منعه الكرخي وجوّزه قوم . وحينئذٍ فالتخيير عند القاضي وأبي عليّ وابنه، والتساقطُ عند بعضِ الفقهاء، فلو حكم القاضي بإحداهما مرةً لم يحكم بالأخرى ، أي لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي الله عنه لا تقض

مر، فإذا الترجيح إما أن يكون في الخبرين، أو القياسين، فانحصرت مباحث الترجيح في الأبواب الثلاثة. فانحصر الكتاب في الأبواب الأربعة، كذا قيل. أقول قوله إذ لا ترجيح لإحدى الآيتين الخ ممنوع. كيف والترجيح فيما لم يكن ثمة تخصيص ولا عرف التاريخ كما بين الظاهر والنص والمنطوق والمفهوم. وغير ذلك. بل الأقرب المذكور في الأحكام الكلية للتراجيح، يشمل عامة صور تراجيح الكتاب دون ما يختص بتراجيح الخبر والقياس. فلذا أفرد لكل من الآخرين باباً دون الأول، (الباب الأول في تعادل الأمارتين) أي تساويهما، وهو بالنسبة إلى المجتهد جائز اتفاقاً، واختلف في تعادلها، (في نفس الأمر. منعه الكرخي) مطلقاً، (وجوزه قوم. وحينئذ) أي حين جوزوا اختلفوا في أن حكمه عند الوقوع التخيير أو غيره، (فالتخيير عند القاضي. وأبي) بكر وأبي (علي وابنه) أبي هاشم الجبائيين. أن المجتهد المخير في الفعل بأيها شاء، (ومتساقط عند بعض الفقهاء)، أي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع إلى مقتضى العقل وهو البراءة الأصلية، واختار الإمام تفصيلاً . وقال تعادل الأمارتين. أما أن يقع في حكمين متنافيين. والفعل واحد، كوجوب الفعل الواحد وإباحته، وإما أن يقع في فعلين متنافيين والحكم واحد. أما الأول فغير واقع في الشرع. لأن العمل بهما وأكثرهما محال. والعمل بأحدهما معيناً ترجيح بلا مرجح، وغير معين يجوز الفعل والترك لكل منهما فيلزم الإباحة المستلزمة لأعمال المعين منهما، أعني الإمارة المنتجة. ويلزم ما ذكرنا. لكنه جائز عقلاً. إذ لا يمنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه، وأما الثاني فواقع في الشرع كما روي عنه عليه السلام أنه قال في كل أربعين (بنت لبون) وفي كل خمسين حقة

في شيء واحد بحكمين مختلفين)، أقول لما فرع المصنف من تقرير الأدلة، شرع في بيان حكمها عند تعارضها، فتكلم في التعادل والتراجيح، وذلك لأنها إذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعـادل . وإن كان فهو الترجيح، ثم إنه جعل الكتاب مشتملاً على أربعة أبواب، الأول منها في التعادل، والثلاثة الباقية في التراجيح، وذلك لأن الكلام في التراجيح، إن لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الأحكام الكلية . كما سيأتي، وإن اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه، إما كتـاب، أو إجماع، أو خبـر، أو قيـاس . فالكتاب والإجماع لا يجري فيهما الترجيح . أما الكتاب فلأنه لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما، إلا بأن تكون إحداهما مخصصة للأخرى ، أو ناسخة لها، وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة إلى إعادته،

فالحكم في ملك ما تبين من الإبل، وهو وجوب الزكاة، واحد، والحقتان وهما إخراج بنات لبون وإخراج حقان متنافيان. وحكمه التخيير. فإن الملك في مائتي من الإبل مخير في إخراج خمس بنات لبون. عملاً بقوله عليه السلام في كل أربعين بنت لبون، وفي إخراج أربع حقاق عملاً بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وليس أحدهما أولى من الآخر. قال الإمام معنى هذا التخيير هو أن هذا التعادل إن وقعه في عمل نفسه كان مخيراً في العمل بأيهما شاء، وإن وقع في المعنى كان حكمه أن يخير الستفتي في العمل بأيهما شاء. كما يلزمه في أمر نفسه. وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين. فإنه نصب لقطع الخصومات وذا يكون بالتعيين، (فلو حكم القاضي بإحداهما) أي بمقتضى أحدهما في قصة (مرة لم يحكم) فيها (بالأخرى) مرة (أخرى. لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد. بحكمن مختلفين) وقد يقال روي أن عمر رضي الله عنه قضى في مسألة الحمارية بحكمين متنافيين، وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي، والجواب أنه يجوز أن يكون إحدى الإمارتين كانت راجحة في ظنه في الحكم الأول، مرجوحة في ظنه في الحكم الثاني، وفيه نظر

مع أنه قد أشار إليه في الحكم الرابع من أحكام الكلية للتراجيح، وأما الإجماع فلأنه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه . فتلخص أن الترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر أو لأحد القياسين على الآخر، فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الأبواب الثلاثة . إذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه، وكذلك بين القطعي والظني . لكن القطعي مقدم، وأما التعادل بين الإمارتين أي الدليلين الظنيين، فاتفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد، واختلفوا في جوازه في نفس الأمر . فمنعه الكرخي وكذلك الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب . لأنهما لو تعادلا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين، وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصبهما عبثاً، وهو على الله تعالى محال، وإن عمل بأحدهما نظر أن عيناه له كان تحكما وقولا في الدين بالتشهي، وإن خيرناه كان ترجيحاً، لإمارة الإباحة على إمارة الحرمة، وقد ثبت بطلانه أيضاً وذهب الجمهور إلى جواز التعادل كما حكاه عنهم الإمام، وكذلك الآمدي وابن الحاجب واختاراه، لأنه لا يمتنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه، وأجابوا عن دليل المانعين بأنا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الأقسام، فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما، وذلك بأن يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد أو يتخير، سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما، والقول بلزوم العبث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، واختاره الآمدي، ومن تبعه

لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد، بعد اقتران الحكم بالأول وهو غير جائز كما سيجيء، فالأولى أن يقال لعل قضاءه الثاني بعد ما ظفر على نص كذا قيل. أقول وفيه نظر. لأن قوله ذلك على ما قضينا المفهوم منه امضاؤه. وظهر النص مما يقتضي بطلان ما خالفه من الاجتهاد، (مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع) أي مجلس (واحد يدل) هذا (على توقفة)، أي الظاهر والراجح من ذلك أنه متوقف، إن يكن مع أحدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه عليه، أو قوله

كصاحب الحاصل، طريقة لم يذكرها المصنف، فقالوا إن كانت الإمارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع، ومقتضاه التخيير، والدليل على الوقوع، أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران، وكذلك من ملك مائتين من الإبل فله أن يخرج أربع حقائق أوخمس بنات لبون، وإن كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كاباحة وحرمة فهو جائز عقلاً، وممتنع شرعاً، هذا معنى ما قاله، وكلامه في الاستدلال يدل عليه فافهمه، (قوله وحينئذ) أي وإذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الأمر، فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه، فذهب القاضي أبو بكر وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أن المجتهد يتخير بينهما، وجزم به الإمام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتي. وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع، المجتهد إلى البراءة الأصلية. ثم إذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد، فإ كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء، وإن تعلق بغيره، فان كان في استفتاء خير المستفتي، وإن كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم بإحدى الإمارتين على التعيين، لأنه منصوب لدفع الخصومات، فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه، وعلى هذا فلو حكم بإحدى الإمارتين لم يجزله بعد ذلك أن يحكم بالإمارة الأخرى، لما روى أنه ﷺ قال لأبي بكر رضي الله عنه: «لا تَقْضِ في شيءٍ وَاحِدٍ بحكْمَين مُختَلِفَيْن» قال

هذا أشبه. أو أولى، بخلاف ما إذا وجد ذلك فانه يكون قوله، لأن قول المجتهد ما ترجح عنده، (ويحتمل أن يكونا) أي القولان عند عدم ما يشعر بالتقوية (احتمالين)، يعني يحتمل أن يكون مراده أن في المسألة احتمالين متساويين فيه نظر، يمكن أن يقول بكل منهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل، فسمى ما يصلح قولاً لمجتهد بالقول، كما يقال للخمر في الدن أنها مسكرة. أو مذهبين ويحتمل أن يكون القولان، (أو مذهبين) لغيره من الناس، وإنما ذكرهما لئلا يظن الذاهب إلى أحدهما لقوته في نظره أنه خارق الإجماع، وحينئذ لا يكون

(مسألة إذا نُقل عن مجتهدٍ قولان في موضع واحد يدلُّ على توقفه، ويحتملُ أن يكونا احتمالين أو مذهبين، وإن نقل في مَجلسينِ وعُلم المتأخر منهما فهوَ مذهبه . وإلا حُكي القولان، وأقوالُ الشافعي رضي الله عنه كذلك . وَهو دليل على عُلو شأنه في العلم والدين). أقول هذه المسألةفي حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد، ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له كتعارض الإمارتين بالنسبة إلى المجتهدين، فلذلك ذكرها في بابه، وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان، أحدهما أن يكون ذلك في موضع واحد، بأن يقول مثلاً هذه المسألة فيها قولان، فيستحيل أن يكون المراد أنهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين، وحينئذ فينظر فيه ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما، مثل أن يقول هذا أشبه، أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه، وإن لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه في المسألة لفقدان الرجحان عنده، وحينئذ فقوله إن فيها قولين، يحتمل أن يريد

شيء منهما قوله، ولم يصح عن الشافعي رحمه الله قولان في هذه الاحتمالات إلا في سبع عشرة مسألة كما نقله الشيخ وأبو اسحاق الشيرازي عن الشيخ أبي حامد الاسفراييني، والفرق بين التوقف والاحتمال، أن في الأول لم يظهر عنده لأحدهما رجحان على الآخر، مع قطع النظر عن صلوحيته لأن يكون مذهباً، وفي الثاني اعتبر هذا، (وإن نقل) عن مجتهد قولان (في مجلسين) بأن يقول في كتاب أو مجلس بتحريم شيء وفي آخر بتحليله، (وعلم المتأخر) من القولين بأن علم التاريخ فالمتأخر مرجوع إليه، (منهما فهو) أي المتأخر (مذهبه، وإن) أي وإن لم يعلم التاريخ (حكى) عنه (كذلك)، أي على هذين الوجهين، (وهو) أي أقواله (دليل على علو شأنه في العلم والدين)، أما في العلم فلأنه على الوجه الأول يدل على أنه كان مشتغلاً طول عمره بالطلب ولبحث، عن كان يظهر عليه بعد ما اجتهد ما هو أصوب منه، وعلى الثاني أنه كان غواص النظر دقيقه محيطاً بالأصول والفروع، واقف تمام الوقوف على شرائط الأدلة، وذلك لأن من كان

بذلك احتمالين على سبيل التجوز . أن في المسألة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين، ويحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين، وإنما نص عليهما لئلا يتوهم من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للاجماع، هذا هو حاصل كلام المصنف، وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمال آخر قسماً للاحتمالين الآخرين فليس موافقاً لما قاله الإمام وغيره، ولا مطلقاً لعبارة الكتاب، ولا صحيحاً من جهة المعنى، لأن معنى توقفة بين الشيئين هو أن يكون كل منهما محتملاً عنده، وبتقدير المغايرة، فلمَ رجحنا التوقف على كونهما احتمالين، نعم إن أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره، أو إمكان صدورهما عنه أي عن ذلك الغير، مع أنه لا يرد بذلك فهو قريب، ونقل في المحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقضي التخيير، ثم ضعفه الحال . الثاني أن يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين بأن ينص مثلاً في كتاب على إباحة شيء وينص في الآخر على تحريمه، فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه، ويكون الأول منسوخاً، وإلا حكي عنه القولان من غير أن نحكم على أحدهما بالرجوع، (قوله وأقوال

فيهْ هذه الصفات أكثر كانت الصفة الموجبة للتوقف المنافية لجمود الطبع لمقتضى الإصرار على وجه واحد طول عمره عنده كثر، وأما في الدين فلأن عن الوجه الأول يدل على أنه ما كان مهتماً بترويج قوله بل كان سطح نظره إرشاد الخلق، وإذا لاح له في الدين شيء أظهره، وعلى الوجه الثاني أنه لم يستح من الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظفر بوجه يقتضي الرجحان، ولم يشتغل بالترويج والمداهنة وذلك صريح الدين، كذا ذكر العبري، أقول هذا مني على أن الوجه الآخر متعين في التوقف، وهو غير متيقن، بل الظاهر الرجوع إلى أحدهما، غايته أنا لا نعلم ذلك للجهل بالتاريخ، والأقرب ما قال الجاربردي دلالة ذلك على كمال العلم لدلالة تعدد أقواله على استحضاره العلوم، والتمكن من إيراد الأسئلة الدالة على جودة القريحة، وذكاء الفطنة، وقوة الطبع، وأنه ما كان مستجمد الخاطر بحيث يتوقف على مسألة ولا يتجاوز عنها، بل كان ذهنه وقاداً لا يقف على موضع

الشافعي كذلك)، هي إشارة إلى الحالين المتقـدمين ؛ أي وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد، من غير ترجيح البتة، منحصر في سبع عشرة مسألة، على ما نقله الشيخ أبو إسحق الشيرازي عن الشيخ أبي حامد، (وقوله وهو دليل) أي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه في العلم والدين، فأما الحال الأول، وهو وقوع القولين في موضع واحد، فوجه دلالته على علو شأنه في العلم أن كل من كان أغوص نظراً، وأتم وقوفاً على شرائط الأدلة، كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر، وأما في الدين فلأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه، ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به، وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضاً وعده المسلمون من مناقبه، وأما النوع الثاني وهو تنصيصه على القولين في موضعين، فوجه دلالته على علو شأنه في العلم أنه يعرف به أنه كان طول عمره مشتغلاً بالطلب والبحث، وأما في الدين فلأنه لا يدل على أنه متى لاح له في الدين شيء أظهره، وأنه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه، (فرع) قال في المحصول إذا لم نعرف القول المنسوب إلى الشافعي في القولين المطلقين، وعرفنا قوله في نظير تلك المسألة، فإن كان بين المسألتين فرق يجوز أن يذهب إليه ذاهب لم نحكم بأن قوله في المسألة كقوله في نظيرها، لجواز أن يكون قد ذهب إلى الفرق، وإن لم

واحد، مميزاً للمعاني الدقيقة، ومحققاً للمسائل الغامضة العويصة العميقة، وعلى كمال الدين، لأنه كان يرجع عما قاله أولاً لما ظهر خطأ ذلك عنده، مع أن كل واحد يستحي أن يرجع عن قوله، وكان تقواه ودينه يمنعان من الاستحياء في الرجوع إلى الحق، وإخفاء ذلك وترويجه غير الحق، وإنما أورد هذه المسألة هنا ناسياً بالمحصول ومختصريه الحاصل والتحصيل، وقال الخنجي إن الكلام في القولين لم يرجع، أحدهما على الآخر بمناسبة الكلام في تعادل الأمارتين من هذه الحيثية، ويمكن أن يقال أنه لما ذكر بحث تعادل الامارتين، استشعر بأن ما ينقل عن مجتهد من قولين لم يرجح أحدهما على الآخر لا يكون إلا لتعادل الإمارتين،

يكن بينهما فرق البتة، فالظاهر أن يكون قوله في احدى المسألتين قولاً له في الأخرى، وهذه المسألة هي المعروفة بأن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا . قال (الباب الثاني في الأحكام الكلية للتراجيح، الترجيح تقويةُ إحدى الأمارتين على الأخرى ليُعمل بها، كما رجّحت الصحابةُ خبرَ عائشة رضي الله عنها في التِقاء الختانين، على قوله ﷺ: « إنّما الماءُ من الماءِ ». مسألة لا

ففصل هذا التفصيل لدفع هذا التوهم، (الباب الثاني في الأحكام الكلية للتراجيح) التي لا تختص بترجيح دليل دون آخر، وسميت في المحصول بمقدمات، (الترجيح) وهي أمور/ الأول تعريفه، وجواز العمل به على ما ذكره العبري، وعندي أن التعريف خارج عن الأحكام كالمقدمة لها، أي الترجيح لغة جعل الشيء راجحاً، ويقال مجازاً الاعتقاد والرجحان، واصطلاحاً (تقوية إحدى الأمارتين)، أي الدليلين الظنيين، (على الأخرى ليعمل بها)، أي بالأمارة التي صارت أقوى بالتقوية، (كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين)، وهو قوله عليه السلام: « إذا التقى الخِتَانَان وَجَبَ الغسل» (على قوله ﷺ) المروزي عن أبي هريرة (إنّما الماءُ مِنَ الماءِ) بناء على أن أزواج النبي ﷺ خصوصاً عائشة أعلم بفعله عليه السلام في هذه الأشياء من الرجال الأجانب، فهذا إجماع على جواز التمسك بالترجيح لا يجري في القطعيات، وقوله لتعمل احتراز عن التقوية لا يعمل بالاقوى بل لبيان أو صحية أحديها، فانه لا يسمى ترجيحاً اصطلاحاً، قال الجاربردي وفيه نظر لخروج ترجيح بعض مقدمات الدليل على البعض، وجوابه يعرف بتأمل، أقول إن أريد بذلك تعيين بعضها لصلوحية مقدمته لسلامته عن الابطال دون البعض. قد لا يسمى ترجيحاً اصطلاحاً، وأن أريد ترجيح مقدمة دليل على مقدمة دليل آخر ليلزم رجحان الأول على الثاني، فهو راجع إلى ترجيح الدليل، ولا نسلم خروجه عن التعريف، وقيل الترجيح هو اقتران الإمارة بما يقوى به علتي معارضتها، وتحقيقه أن للفقهاء ترجيحاً خاصة إليه في استنباط الأحكام، وذا لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلاً، ولا فيما دلالته عليه قطعية، كأن

ترْجع في القطعيات، إذْ لا تعارضَ بينَها، وإلا ارتفع النقيضان، أو اجتمعا)،
أقول عقد المصنف هذا الباب للأحكام الكلية للتراجيح، وهي الامور العامة لانواعها، بحيث لا تخص فرداً من أفراد الادلة، وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته، وعلى أربع مسائل، إذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب، من قولهم رجح الميزان، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف، وإنما خص الترجيح بالامارتين أي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجرى بين القطعيات، ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه، وقوله ليعمل بها احتراز عن تقوية إحدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها، بل لبيان إحداهما أفصح من الاخرى، فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه، وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها، وذكر الآمدي نحوه أيضاً، وفيه نظر، فإن هذا حد للرجحان أو الترجيح، لا للترجيح من أفعال الشخص، بخلاف الإقتران، ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضى الله عنهم، على ذلك فانهم رجحوا خبر عائشة في التقاء الختانين، وهو قولها إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا، على خبر أبي

يكون لقطعي على قطعي أو ظني، كما سيأتي فتعين أن تكون الأمارة على أخرى، ولا يحصل بالحكم المحض، بل لا بد من اقتران أمارة تقوى على الإمارة المعارضة، فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح، ترجيح في مصطلحهم، ثم إذ حصل الترجيح يعمل بأقوى الأمارتين، فإن قلت لا يجب تقديم شهادة الأربعة على الاثنين مع أن الظن الحاصل بالأربعة أقوى، قلنا الجواز في الأدلة بالإجماع، وهو لم يوجد في الشهادة، مع أنه جوز ذلك بعضهم في الشهادة أيضاً، (مسألة) اشارة إلى الحكم الكلي الثاني وهو أنه (لا ترجيح في القطعيات)، أي الترجيح بعد التعارض (إذ لا تعارض بينها) أي القطعيين، (إلا) أي لو تعارضا لم يكن العمل باحدهما دون الآخر لامتناع الترجيح من غير مرجح، وحينئذ (ارتفع النقيضان) إن لم يعمل

هريرة وهو قوله عليه السلام (إنما الماء من الماء) وذلك لان أزواج النبي ﷺ وخصوصاً عائشة أعلم بفعله في هذه الأمور من الرجال الأجانب، وذهب قوم كما قاله في المحصول إلى إنكار الترجيح في الأدلة قياساً على البينات، وقالوا عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف، (قوله مسألة لا ترجيح في القطعيات) يعني أن الترجيح يختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات، سواء كانت عقلية أو نقلية، لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها، ووقوعه فيها محال . لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الآخر، لأنه تحكم . فتعين إما إثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين، أو رفع مقتضاهما وهو رفع النقيضين، وكلاهما محال، وهذا ضعيف، فلقائل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لمرجح، وهو المدعى، ولم يستدل الإمام به، بل استدل بأن الترجيح تقوية، فلا يتأتى في القطعيات، لأنها تفيد العلم، والعلوم لا تتفاوت، وهذه الدعوى أيضاً سبق

بشيء منها، واجتمعا إن عمل بها، وفيه بحث سيجيء. قال المراغي الأول في (أو اجتمعا)، أو الفاصلة بدل الوار الواصلة، ولعله من الناسخ. ويدفع بانه قد تقرر أن في كل اجتماع النقيضين ارتفاعهما، وبالعكس، ويلزم على كل التقديرين الارتفاع والاجتماع، فتصح الواو، وكذا لا ترجيح في قطعي وظني لأنه لا تعارض بينهما كما سيجيء، فالترجيح إنما يكون بين الظنيين إما منقولين كنصين، أو معقولين، أو منقول ومعقول، كنص وقياس، قال الجاربردي إنما لا تتعارض القطعيات لوجوب كون مقدمات الأدلة القطعية بديهية، أو ما يلزم على البديهيات، ووجوب كون تركيبها بديهي الصحة، فإذا تعارضت اجتمع النقيضان أو ارتفعا، أقول إن المراد بالقطعي اليقيني، ولا يجب أن يكون مواد أدلته من البديهيات، أو المنتهية إليها، وكأنه أراد بالبديهي ما هو أهم بحيث يتناول التجريبيات، والحسيات والحدثيات، وأيضاً الدليل القطعي. قد يكون في صورة الأشكال غير الشكل الأول مع أنها غير بديهي الصحة، (مسألة) هذه إشارة إلى الثالث. وهو أنه (إذا تعارض

منعها . ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليها لكان أظهر. واعلم أن إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر، لما ستعرفه في تعارض النصين، وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو ممتنع لكون القطعي مقدماً دائماً، قال: (مسألة إذا تعارضَ نصان فالعملُ بهما من وجه أولى)، بأن يتبعَّضَ الحكم فيثبتُ البعض، أو يتعدَّد فيثبت بعضُها، أو يعمَّ فيوزَّع، كقوله عليه السلام: «ألاَ أخبِرُكُمْ بخيْرِ

نصان فالعمل بهما من وجه) دون وجه، (أولى) من العمل بأحدهما دون الثاني/ لأنه دلالة الدليل على كل مدلوله أصلية، وعلى البعض تبعيه لما ثبت من أن دلالة التضمن تابع للمطابقة، فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة التبعية، وعند العمل بأحدهما دون الآخر يلزم ترك الدلالة الأصلية، هكذا ذكر الإمام في المحصول، قال العبري وفيه نظر، لأن مفهوم الخاص ليس جزءاً من مفهوم العام مع تعارضهما، سلمناه لكن حمل العام على بعض مفهوماته حينئذ ترك العمل بالدلالة الأصلية التي هي المطابقة، إذ المعمول حينئذ هو المتضمن فقط، فيلزم ترك الدلالة الأصلية، بل الأولى أن يقال العمل بأحدهما دون الآخر، لدلالة أحدهما أصلاً بخلاف العمل بكل منهما من وجه، فإنه لم يلزم منه ترك الدلالة أصلاً، بل ترك دلالة كل منهما من وجه وهو أولى من الأول. أقول مراد الإمام أن عند التعارض يحمل الدليل المقتضي لوجوه على بعض وجوهه التي مر عليها، والدليل على بعض آخر لئلا يلزم بطلان دلالة الأولى إلا في البعض، ولا يخفى أن قوله لأن مفهوم الخاص إلى قوله سلمنا مما لا دخل له في إبطال هذا الكلام، لأنه سيأتي في مثل قولنا جاء الرجال والرجال لم يجيئوا مع عدم كون أحدهما جزءاً لآخر، على أنا لا نسلم أن الخاص ليس بخبر للقطع، بأن أهل الذمة جزء من جميع المشركين/ اللهم إلا أن يراد العام والخاص القطعيان مع أنه لا يناسب المقام، وقوله سلمنا الخ مدفوع بأن المعنى من ترك العمل بالدلالة الأصلية، عدم إعمال اللفظ في معناه المطابقي، كلاً وبعضاً، ثم العمل بالدليلين أما (بأن يتبعض الحكم)، أي

الشُهُودِ، فقِيل نعم، فقال أن يَشْهَدَ الرجلُ قبلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ » وقوله: « ثم يَفْشُو الكذِبُ حتى يَشْهدَ الرجلُ قبل أن يُسْتَشْهَدَ » فيجعل الأول على حقِّ الله تعالى، والثاني على حقنا) أقول وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أو لأنا إذا أعملنا الدليلين من وجه، فقد رجحنا كلاً منهما على الآخر من ذلك الوجه الذي أعمل فيه . وحاصل المسألة أنه إذا تعارض فإنما ترجيح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح، لأن إعمال الدليلين أولى من أهمال أحدهما بالكلية، لكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال، ثم إن العمل بكل واحد منهما من وجه دون

يكون الحكم قابلاً للتبعيض، (فيثبت البعض) أي بعض الحكم دون البعض، كما إذا ورد نص على الإباحة، وآخر على الحرمة، فيحمل النص المحرم على بعض مدلوله وهو رجحان الترك، فتثبت الكراهة، (أو يتعدد) الأحكام المستعارة من الدليل (فيثبت بعضها) أي بعض تلك الأحكام بهذا الدليل، كقوله عليه السلام: « لا صَلاَةَ لِجَارِ المَسْجِدِ إلاّ فِي المَسْجِدِ. مع تقريره عليه السلام صلاة جاز المسجد في غير المسجد، ومقتضى الأول متعدد لا حتماله نفي الذات ونفي الصحة، والفضيلة والكمال، والتقرير هنا في الذات، ونفي الصحة، فيحمل على نفي الفضيلة جمعاً بين القول والتقرير، (أو يعم) أي يكون كل من الدليلين عاماً مثبتاً لحكم في الموارد المتعددة، (فيوزع) الدليلان ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد، (كقوله عليه السلام: « ألا أخبركم بخير الشهود. فقيل نعم. فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » وقوله) عليه السلام: « ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد »، فالأول عام يقتضي جواز أداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد، والثاني أيضاً عام بمنع شهادة كل شاهد قبل ذلك، (فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حقنا) عملاً بالدليلين. قال القفال في العمدة هذه الشهادة مردودة، إلا أن لا يكون عند المشهود له علم من شهادته فيعلمه وهو المراد بخير الشهود في

وجه، ويكون على ثلاثة أنواع، أحَدُها أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين . أي يكون قابلاً للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض، وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع، ولم يذكر له مثالاً، ومثله التبريزي في التنقيح بقسمة الملك . وذلك كما إذا كان في يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه، فإنها تقسم بينهما نصفين لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك، وثبوت الملك قابل للتبعيض، فتبعض . ونحكم لكل واحد بعض الملك جمعاً بين الدليلين من وجه، وكذلك إذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة . بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض، النوع الثاني أن يتعدد كل حكم واحد من الدليلين، أي يحتمل أحكاماً فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام، ولم يمثل له الإمام أيضاً، ومثله بعضهم بقوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» فإنه معارض لتقريره ﷺ الصلاة في غير المسجد، ومقتضى كل واحد منهما متعدد

الحديث. وفي غيرها ورد قوله عليه السلام شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد. قال الخنجي وتعلق هذه المسألة بأحكام للترجيح، من حيث أنه لا يضار إليه لإمكان الجمع. قال العبري قد تحقق هنا الترجيح أيضاً لأن الدليل الذي أعمل دون الآخر في صورة قد رجح على الآخر فيها، وكذا الكلام في الآخر المعمول به دون هذا في صورة أخرى، كما في المثال المذكور فإنه رجح الخبر الأول في حق الله تعالى، والثاني في حقنا، (مسألة) هذه إشارة إلى الحكم الرابع، وهو أنه (إذا تعارض نصان) كالآيتين أو الخبرين. أو آية وخبر، (وتساويا في القوة والعموم)، بأن يكونا قطعين أو ظنيين. لا يكون أحدهما أقوى. وتساويا في العموم والخصوص، بأن يكونا عامين، أو خاصين، (وعلم المتأخر) للعلم بالتاريخ (فهو) أي المتأخر (ناسخ) للمتقدم. أي قبل النسخ وإلا تساقطا، ويرجع إلى دليل غيرهما، (وإن جهل) تأخر أحدهما على الآخر، (فالتساقط أو الترجيح)، أي الحكم بتساقطهما في القطعيين، والرجوع إلى غيرهما إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وترجيح أحدهما

فإن الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة، وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضاً، فحمل الخبر على نفي الكمال، ويحمل التقرير على الصحة، (الثالث) أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً أي مثبتاً لحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها، ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد، كما مثله المصنف بقول (خير الشهود)، إلى آخره، وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله، بأن تبعض إلى آخره، وهو متعلق بقوله فالعمل . قال: (مسألة إذا تعارضَ نصان وتساويَا في القوة والعُمومِ، وعُلم المتأخِّر فهو ناسخٌ . وإن جُهل فالتساقُط أو الترجيحُ، وإن كانَ أحدُهما قطعياً أو أخصَّ مطلقاً عُمل به . وإن تخصصٌ بوجه طُلب الترجيح)، أقول هذه المسألة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح النصين المتعارضين على الآخر، وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين. أحدهما أن يكونا متساويين في القوة والعموم، الثاني أن لا يكونا كذلك، والمراد بتساويهما في القوة أن يكونا معاً معلومين أو مظنونين، وبتساويهما في العموم أن يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه

على الآخر في الظنيين، قال الإمام في المحصول إن تقارنا وكانا معلومين تعين التخيير، وإن كانا مظنونين فالتخيير أو الترجيحُ. أقول هذا تصريح في تحقق التعارض بين القطعيين، وأنه لا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما للتخيير. اللهم إلا أن يراد بالمعلومين منا قطعياً الثبوت. ظنينا الدلالة، أو بالعكس، مع أن نفي الترجيح مما لا يلائم ذلك. أو يرد بالقطعيتين هنا العقليان لا النقليان. وحينئذ يكون لزوم الإجماع والارتفاع ظاهر. أو يشهد بذلك ما سبق من تقرير الجاربردي في عدم التعارض بينهما، والحق أن بين المقطوعين كالنصين القطعيين ثبوتاً ودلالة، لا يقع التعارض في نفس الأمر للاجماع على أن الحجج الشرعية لا تتناقض، وإنما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ، ولا بد حينئذ من حمل قول الإمام إن تقارنا وكانا معلومين على الجهل بالتقدم والتأخر. لا على التقارن في نفس الأمر. ولا يتم إذا في الاستدلال على أن لا ترجيح بينهما بالشك، بلن لا لمعارض بينهما، إذ يقال إن أريد

الآخر، وأما قول كثير من الشارحين أن التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في القطعيات فباطل، لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ، ولهذا قسموه إليه، وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسألة، أعني بدخول المقطوع فيه في هذه الأقسام، وصرح أيضاً بأن التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره . فدل على أن إطلاق المنع مردود، فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال، أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن الآخر، ويعلم أيضاً بعينه فحينئذ يكون ناسخاً للمتقدم، سواء كانا معلومين أو مظنونين، وسواء كانا من الكتاب والسنة، أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة، إلا أن من يقول إن الكتاب لا يكون ناسخاً للسنة وبالعكس، فإنه يمنع ورود هذا القسم . قال في المحصول وإنما يكون الأول منسوخاً إذا كان مدلوله قابلاً للنسخ، فإن لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله النقسواني فإنهما يتساقطان، ويجب الرجوع إلى دليل آخر، ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم . سواء كانا قطعيين أو ظنيين . ولعل المصنف إنما لم يذكر ذلك

التعارض في نفس الأمر فالترجيح لا يتوقف عليه، وإن أريد مطلقاً أي في الجملة ولو الجهل بالناسخ فلا نسلم امتناعه، وأن لم يتساويا في القوة والعموم بأن لا يتساويا في القوة أو لا يتساويا في العموم، (وإن كان أحدهما قطعياً) والآخر ظنياً، (أو) كان أحدهما عاماً والآخر (أخص مطلقاً عمل به)، أي تعين العمل بالقطعي والأخص مطلقاً سواء، علم بآخر القطعي والأخص أولاً . أما العمل بالقطعي فلأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض، وأما بالأخص مطلقاً فلأن العمل به إعمال الدليلين كما مر . خلافاً للحنفية فإنهم يجعلون العام المعلوم المتأخر ناسخاً للخاص، ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما سبق، (وإن تخصص بوجه) أي كان أخص من وجه من الآخر، (طلب الترجيح ليعمل بالراجح، وذلك

لوضوحه . الثاني أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر، فإن كانا معلومين فيتساقطان . ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلاً منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ، احتمالان على السواء وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى، فإن تساويا يخير المجتهد . هكذا صرح به في المحصول، وإليه أشار المصنف بقوله وإن جهل فالتساقط أو الترجيح، يعني فالتساقط إن كانا معلومين . أو الترجيح إن كانا مظنونين . وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه، وهو غير مطابق لما في المحصول . الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف، وقد ذكره في المحصول فقال: إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به . فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير . قال: ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد . لما عرف أن المعلوم لا يقبل الترجيح، ولا أن يرجح أيضاً بما يرجع إلى الحكم لكون أحدهما للحظر مثلاً . لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية . وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح . فيعمل بالأقوى، فإن تساويا فالتخيير، (قوله: وإن كانا أحدهما قطعياً) شرع يتكلم في القسم الثاني، وهو أن لا يتساويا في القوة والعموم، فحينئذ إما أن لا يتساويا في القوة بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، وإما أن لا يتساويا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً، أو أخص منه من وجه، فتلخص أن هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال، والأعم مطلقاً هو الذي يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه، كالحيوان والناطق، وكذا كل جنس مع نوعه . وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة، ومقابله هو الأخص مطلقاً، وأما الأخص من وجه . والأعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة

لأن الخصوص يقتضي الرجحان لما عرفت، وهنا لما ثبت لكل منهما خصوص من وجه . فلكل منهما رجحان من وجه، فيطلب الترجيح من وجه آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[1] مع قوله: ﴿أو ما ملكت

---

(١) النساء ٢٣.

وينفرد كل منهما، عن الآخر في صورة، كالحيوان والأبيض، الحال الأول أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فحينئذ يرجع، القطعي ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين، أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً، فإن كان بالعكس قدم الظني كما سيأتي في القسم الذي بعده، الحال الثاني أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجع الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام أم لا . على خلاف فيه مذكور في موضعه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص مظنوناً والعام مقطوعاً به أم لا، كما قال في المحصول . لأن تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح . وهذه الصورة لا تؤخذ، من كلام المصنف في هذه المسألة . لأن كلامه هذا وإن اقتضى إدخالها، فكلامه في القسم الذي قبله يقتضي إخراجها، لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك، نعم إن عملنا بالعام المقطوع به ثم ورود الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به إذا كان مظنوناً، لأن الأخذ به في هذه المسألة نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة، ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز . الحال الثالث أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه . فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح . لأن الخصوص يقتضي الرجحان كما تقدم، وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر، فيكون لكل منهما رجحان على الآخر، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: « مَنْ نَامَ عَنْ صلاة أو نَسِيَها فَلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرَهـا» فإن بينه وبين نهيه عليه السلام عن الصلوات في الأوقات المكروهة عموم، وخصوص من وجه، لأن الخبر الأول عام في الأوقات خاص ببعض الصلوات، وهي القضاء . والثاني عام في الصلاة

أيمانكم﴾[1] . فإن الأول: حرم الجمع بينهما نكاحاً وملك يمين، والثاني: حلل الاثنين فصاعداً مما ملكته الأيمان أختين كانتا أو لا، وعند البعض ان علم التاريخ، أو كانا معلومين، أو مظنونين، أو كانا المتقدم مظنوناً، والمتأخر

(١) النساء ٣.

مخصوص ببعض الأوقات وهو وقت الكراهية . فيصار إلى الترجيح كما قلناه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون قطعيين أو ظنيين . لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الإسناد، وبالحكم ككون أحدهما للخطر مثلاً على ما سيأتي، وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه في المحصول . بل يرجع بالحكم كالتحريم مثلاً . لأن الحكم بذلك يعني بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد . وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد إطراح الآخر. قال بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه . ومراده بالتعارض من كل وجه، ما إذا علمنا أنهما تقارنا . فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره، وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير . كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك في الأقسام السابقة . واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الإمارتين إنما هو التخيير . فإنه لم يصحح هناك شيئاً . قال: (مسألة قد يُرجحُ بكثرةِ الأدلة لأن الظَّنين أقوى،

معلوماً، فالمتأخر ناسخ، وإن تقدم المعلوم صير إلى الترجيح، وإن جهل التاريخ فالتخيير. (مسألة) هذه في بيان الحكم الخامس: وهو أنه (قد يرجح) مقتضى دليل (بكثرة الأدلة) عليه دون ما يقابله، يعني أحد الدليلين يرجح على الآخر إن وافق دليلاً ثالثاً من كتاب أو سنة، أو إجماع، أو قياس، أو عقل . أو حس . إن لم تحمل الأدلة على المتعارف فقط، (لأن الظنين أقوى) يعني أن أقل مراتب الدليل إفادته الظن . فيحصل ظنان لاستحالة حصول ظن واحد. من دليلين . وإلا توارد المؤثران على أثر . فإن قلت لا نسلم حصول الظنين لجواز أن لا يفيد الآخر إلا شدة الظن الحاصل بالاثنين . قال قلنا: لا يضرنا بحصول المطلوب حينئذ أيضاً، وقد تعلل بأن ترك العمل بالدليلين أشد محذوراً من تركه بدليل واحد، وهو ضروري . وإنما ذكر بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم احترازاً عن الشهادة . فإنها لا ترجح بكثرة الشهود . كذا قيل . قال الجاربردي معنى

قيل يقدَّم الخبرُ على الأقيسةِ، قلنا إن اتحد أصلُها فمتَّحدة، وإلاَّ فممنوعٌ) أقول

كلام المصنف أن الظنين الحاصلين بقول الراويين أقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد أقوله فيه نظر . لأن التقييد خلاف الأصل، ولأن الرواية ليست بدليل بل الدليل المروي . ولأن كلامنا في الأحكام الكلية وما ذكر من خصائص نقل الخبر، ولأن الدليل حينئذ يكون أخص من المدعى، فإن قلت تخصيص الدعوى أيضاً بالراوي قلنا فيكون ما سيأتي من قوله فيرجح بكثرة الرواة تكراراً، فإن قلت قد المفيدة للجزئية تقتضي أن ذلك في بعض الأدلة في الجملة، وحينئذ ينطبق الدليل عليه . قلنا هي تفيد جزئية الحكم . فالمعنى أن الترجيح بالكثرة قد يكون في بعض الأوقات . لا أن بعض أنواع الأدلة كالنوع الواحد منها يرجح وبعضها لا . بل المراد الشمول . بدليل كون الكلام في الأحكام الكلية . فالصواب حينئذ أن يجعل فائدة لفظة قد للاحتراز عن صورة عروض مانع من اعتبار كثرة الأدلة . كما يكون في الدليل الواحد المقابل لها، قوة تدل على القوة الحاصلة بكثرتها، لا الاحتراز عن الشهادة . على أنها ليست من أنواع الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية، فإن قلت الشهادة موجبة للقضاء ونحوه، قلنا الموجب هو الدليل على وجوب القضاء بسبب الشهادة المستجمعة للشرائط . أو عند تحققها، فهي سبب أو شرط لا أنه دليل فثبت الحكم . كما أن دلولك الشمس سبب لوجوب الصلاة، اللهم إلا أن يقال المراد بالأدلة هنا ما هو أعم من الأدلة المتعارفة، ويمكن أن يقال مثله في الرواية . يؤكده إيراده ما يجري بين النصين ههنا مع عدم شموله للقياس . قلنا فالمدعى على هذا جريان الترجيح في أكثر من دليل / فيلزم كونه أخص من المدعى . فإن قلت الرواية مما يجري في الكتاب والإجماع أيضاً . قلنا، لا تعارض بين الإجماعين على ما مر . ولا اختلاف في رواية الكتاب، فالترجيح بكثرة الرواة مما يختص بالخبر، فإن قلت سلمنا أن المدعى أعم . لكن معنى الدليل أن الظنين الحاصلين بالدليلين أقوى، كما أن

مذهب الشافعي كما قاله الإمام وغيره، أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة . لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً، وإلا لم يكن دليلا، والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر . لاستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد، والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب إلى القطع، واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة

الحاصلين بالروايتين كذلك . قلنا: لا خفاء في بعده . فإن قلت إذا أفاد الدليل أن تعدد الظن في صورة الرواية يفيد القوة . أفاد أنه كذلك في غيره . قلنا لا حاجة إلى هذا المحل مع استقامة الكلام بدونه كما قررنا، فإن (قيل يقدم الخبر على الأقيسة)، أي يلزم أن يقدم على خبر الواحد للأقيسة الكثيرة، لو أفادت كثرة الأدلة الرجحان . لكن الإجماع على تقديم الخبر على الأقيسة (قلنا: إن اتحد أصلها) أي الأقيسة بأن علل الحكم فيها بعده متحدة وجدت في الأصل (فمتحدة)، أي فتلك الأقيسة في الحقيقة قياس واحد، فبتقديم الخبر عليها ترجيح دليل على دليل، لا الأدلة، (وإلا) أي: وإن لم تكن الأصول في الأقيسة متحدة بل كانت مختلفة (فممنوع)، أي فلا نسلم تقديم خبر الواحد عليها، ولا نسلم الإجماع في هذه الصورة، وقد يرجح بموافقة أحد الدليلين عمل أهل المدينة . أو عمل الخلفاء الأربعة . أو عمل الأعلم . أو يكون دليل تأويله أرجح، إذا كانا (مؤولين) أو بكونه عاماً وارداً على سبب خاص، والآخر ليس كذلك، فإن ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه . وفي غيره يقدم العام الآخر للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره، أو بكونه عاماً واردا خطاب مشافهة لبعض من يتناوله . بخلاف العام الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به، وفي غيرهم الآخر لقوة دلالة عام الشفاه فيمن شوفهوا، أو نقصان دلالته في غيرهم للخلاف في تناوله والافتقار إلى دليل من خارج كالاجماع على عدم التفرقة، وكقوله عليه السلام «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أو بكونه نصاً ذكر فيه سبب وروده فيقدم

المعارضة الخبر مقدمة عليه وليس كذلك . بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً، وأجاب المصنف بأن تلك الأقيسة إن اتحد أصلها . أي المقيس عليه فيها . كانت تلك الأقيسة كلها في الحقيقة قياساً واحد لا أقيسة متعددة، لأنها لا تتغاير حينئذ، إلا إذا علل حكم الأصل في كل قياس منها بعلة أخرى، وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على ما مر، وإذا كان ممنوعاً كان الحق من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد، فإذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه إلا على دليل واحد، وإن لم يكن أصلها متحداً متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها . بل تقدم الأقيسة عليه، قال (الباب الثالث في ترجيح الأخبار وهو على وجوه، الأول: يحال

على غيره، لأنه يدل على زيادة اهتمامه أو بكونه عالماً لم يعمل به في صورة ما، بخلاف الآخر، إذا كان عاماً عمل به ولو في صورة، فإنه يقدم ما لم يعمل به، فيكون قد عمل بهما . ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالكلية، والجمع ولو من وجه أولى، وقيل بالعكس، فيقدم عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار . أو بكونه مما تعرض فيه للعلة فيقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة، قال الآمدي وذلك لقربه إلى المقصود بسبب شرعية الانقياد، وسهولة القبول ودلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة، وربما يرجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة في قبوله أشد، والثواب عليه أعظم، أو بكونه عاماً أمس بالمقصود وأقرب إليه من العام الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[1] فإنه يقدم في مسألة الجمع بينهما الملك اليمين على قول «أو ما ملكت أيمانكم» لأن الأول بعمومه يدل على حرمته، والثاني بعمومه على إباحته. إلا أن الأول أمس بمسألة الجمع فتقدم، (الباب الثالث في ترجيح الأخبار) وبعضها على بعض، (وهو على) سبعة (وجوه، الأول) الترجيح (بحال الراوي، فيرجح)، بأمور عشرين (بكثرة الرواة) فيرجع، الخبر الذي روايته أكثر على الذي روايته أقل . لأن الظن

(١) النساء ٢٣.

الحاصل بقول الراويين أقوى من الحاصل بقول واحد . لأن الرواة كلما كانوا أكثر كانوا أبعد عن الكذب . فالعمل بأقوى الظنين لازم، وخالف فيه الكرخي قياساً على الشهادة . والجواب أنه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة . وقيل وجه الفرق أن المقصود بالشهادة فصل الخصومات وضبطها بنصاب معين، واعتبار الكثرة فيها يقضي الغرض، وتطويل الخصومات، بخلاف الرواية فإن المقصود منها الظن بالأحكام، وكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه، (وقلة الوسائط) أي علو الإسناد فيرجع الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط، لأن الأول أقل احتمالاً للكذب والغلط، (وفقه الراوي) فيقدم ما راوية فقيه على ما لا يكون راويه كذلك، سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى، لأن الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته، وسبب وروده فتزول الشبهة، بخلاف غيره . فإنه يهمل ذلك ويؤدي إلى تطرق الريبة إلى الخبر، وقيل لا ترجيح بذلك لاستوائهما في حفظ الحديث (وعلمه)، أي الراوي (بالعربية)، فإنه يرجح خبره على ما راوية ليس بعالم بها . لكونه متحفظاً عن مواضع الغلط . وقيل بل هو مرجوع عنه لأنه قد يهمل أمر الحديث اعتماداً على علمه، (وأفضليته)، فإنه يرجح خبر الأفضل في الفقه أو نحوه . لأن الثقة بقوله أكثر . لأن الأفقه أقدر على الاستكشاف المزيل للشبهة، والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الاغلاط، يروى أن الاوزاعي لقي أبا حنيفة رحمه الله فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس منه، وقد حدثني الزهري (عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم (أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند ذلك) قال أبو حنيفة رحمه الله حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم (أنه عليه السلام كان لا يرفع يديه عند ذلك) فقال الأوزاعي عجباً من أبي حنيفة يعارضني بما حدثني أعلى

وأفضليتهِ، وحُسن اعتقادهِ، وكونه صاحبَ الواقعةِ، وجليس المحدَّثين، ومختبراً، ثم معدَّلاً بالعملِ على روايتهِ، وبكثرةِ المزكين وبَحثهم وعلمهم وحفظه، وحفظه

منه إسناد، فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهري وإبراهيم بن سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه، وأما عبد الله فعبد الله أي هو معروف بالفقه والضبط بحيث لا يحتاج إلى البيان فيرجع، حديثه بزيادة فقه رواته . فإن قلت حديث الاوزاعي مثبت وحديث أبي حنيفة ناف، فكيف يجوز ترجيحه عليه . قلنا النفي إن كان مما يعرف بدليله، وعرف أن رواته ممن اعتمد على الدليل، لا على أن الأصل في الحوادث العدم فهو مما يعارض الإثبات حينئذ، ويطلب الترجيح وجه آخر وحديث آخر، وحديث أبي حنيفة رحمه الله كذلك لانه مما يسند إلى الحس، يؤكده ما قال ابن مسعود رضي الله عنه أن الرسول عليه السلام كان يرفع يديه عند الافتتاح ثم لا يعود، (وحسن اعتقاده) كأن يكون سنياً فيقدم خبره على خبر رديء الاعتقاد كالمشبهة والمعتزلي، (وكونه صاحب الواقعة)، فإن يرجح خبره على ما روايته ليس كذلك . لأنه أعرف، ولذا رجحوا خبر عائشة رضي الله عنها في إيجاب الغسل كما مر، (و) كونه (جليس المحدثين) فيقدم على غيره لأن جليسهم أعلم بطريق الرواية وشرائطها، (و) كونه (مختبراً) أي ثابتاً عدالته بالاختيار والامتحان . فإنه يرجح على من علمت عدالته بالتعليل، إذ ليس الخبر كالمعاينة، وكونه (ثم معدلاً بالعمل على روايته) فيرجح خبره على ما رواته عدل برواية الخبر عنه . كذا في المحصول . المراغي معناه أن رواية من عدل بتصريح المزكي بعدالته راجحة على من عرفت عدالته بالعمل على روايته، لأن الاحتياط في الشهادة أكثر، وهذا عكس ما يفهم من ظاهر المتن . لدلالته على أن التعديل عمل من موجبات الراجحية، وما ذكره يقتضي مرجوحية ذلك، (وبكثرة المزكين) فرجح ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع كثيرة، على ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع قليل، (و) كثرة (بحثهم) أي المزكين فيقدم

وزيادةِ ضبطه، ولو لألفاظه عليه السلام ودوامِ عقلهِ وشُهرتِه، وشهرة نسبهِ وعدم التباس اِسمه وتأخُّر إسلامه)، أقول لما فرغ المصنف من الأحكام الكلية للتراجيح، شرع في ذكر الأسباب المرجحة . فعقد لها بابين، باباً في ترجيح الاخبار، وباباً في ترجيح الأقيسة . فأما الأخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه، الأول ما يتعلق بحال الراوي وهو عشرون حالاً، الحال الأول كثرة الرواة فيرجح بها عند الإمام والآمدي واتباعهما، لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل . فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رووه أكثر من الخبر الآخر، والعمل بالأقوى واجب . وقال الكرخي لا أثر للكثرة في الرواة، كما لا أثر لها في الشهادة، الثاني قلة الوسائط وهو علو الإسناد، فإذا كان أحد الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدماً على الآخر . لأن احتمال الغلط والكذب فيه أقل، الثالث فقه الراوي فالخبر الذي يكون راويه فقيهاً مقدم على ما ليس كذلك مطلقاً، خلافاً لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى، قال

ما راويه معدل بتزكية من هو أكثر بحثاً عن أحوال الناس وإطلاعاً عليها، على ما عدل راويه بتزكية من ليس كذلك، (و) كثرة (علمهم) فيرجع ما عدل الأعلم روايته على ما عدل رواية غيره، وفسر الخنجي العلم ههنا بالإطلاع على حال الراوي وعممه العبري، (وحفظه) أي الراوي فيقدم خبر الراوي عن الحافظ على خبر الراوي عن الكتاب، لأن الحفظ أبعد عن الشبهة، وكذا رواية الاحفظ لألفاظه عليه السلام أرجح من رواية غيره، (وزيادة ضبطه ولو لألفاظه عليه السلام)، فقدم على ما رواته ليس كذلك، (ودوام عقله) فيرجح خبر دائم العقل على خبر من يختلط عقله في بعض الأوقات . لاحتمال روايته وقت اختلاق العقل فلا يوثق به، (وشهرته) فيرجح خبر الراوي المشهور على خبر الخامل . لأن شهرته تدل على علو منصبه وذا يمنعه عن الكذب، (وشهرة نسبه) فيقدم مشهور النسب على المجهول، (وعدم التباس اسمه) باسم غيره من الضعفاء، فيرجح خبره على خبر من التبس اسمه بضعيف الرواية، لكون الأول

في المحصول والحق الأول، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، فاذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه، وسأل عن مقدماته، وسبب نزوله، فيطلع على ما يزول به الاشكال، بخلاف العامي، الرابع علم الراوي بالعربية فالخبر الذي يكون راويه عالماً بالعربية راجح على خلافه، لما ذكرناه في الفقه، الخامس الأفضلية أي في العربية أو في الفقه كما قاله الإمام، فالخبر الذي يكون راويه أفقه أو أنحى مقدم على الآخر، لأن الوثوق بقول الأعلم أتم، السادس حسن اعتقاد الراوي . فالخبر الذي يكون راويه سنيا مقدم على ما رواه المعتزلي والرافضي وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوي صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة خبر عائشة في التقاء الختانين على خبر ابن عباس، وهو (إنما الماء من الماء) ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعي خبر أبي رافع في تزويج ميمونة حلالاً على خبر ابن عباس في تزويجها محرماً، لكون أبي رافع هو السفير في ذلك، الثامن كون الراوي جليس المحدثين لأنه أعرف بطريق الرواية وشرائطها، وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الإمام وغيره، بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة، ولكن كان أحدهما أكثر . فانه يقدم ما قاله في المحصول أيضاً . ولم يفرض المسألة إلا في ذلك، والاقتصار على مجالسة المحدثين، ذكره أيضاً صاحب التحصيل، التاسع كون الراوي مختبراً، فخبر العدل الذي عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكية، أو بالعمل على روايته . أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروى إلا عن العدل . فانه قد سبق في باب الاخبار . أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها . العاشر كون الراوي معدلاً بالعمل على روايته . أي تثبت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه، فالخبر الذي يكون راويه معدلاً بهذا الطريق راجح على الذي يكون راويه معدلاً بغيره، وإنما عبر

بعيداً عن الالتباس، وعبارة المحقق أو غير ملتبس عن ضعيف روايته، لان اهتمامه بالتصون والتحفظ وحفظ الجاه أكثر، فظاهر كلامه أن المراد التباسه

المصنف بقوله ثم معدلاً، ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل باختبار ثم التعديل بالعمل . ثم التعديل بغير ذلك، ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل . فان أراد به التلفظ بالتزكية . فقد جزم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما بعكسه، وقالوا إن التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل بالرواية، أو الحكم على الشهادة، لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه، بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادها إلى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية، وإن أراد به الرواية عنه وهو الذي صرح به صاحب الحاصل، فالرواية لا تكون تعديلاً إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل، ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ، وحينئذ فيأتي فيه ما تقدم بل هو أولى منه، ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين، بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف، ثم ذكر أن المزكي إذا زكى الراوي فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره، وهذا غير ما ذكره المصنف، إلا أن نجعل الباء في كلامه أعني كلام المصنف بمعنى المصاحبة، فيكون تقدير قوله ثم معدلاً أي مزكى مع العمل، فحينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم، وليس في كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم

واختلاطه عن من هو ضعيف الرواية، وما ذكره المصنف هو الموافق بصريح كلام الآمدي وغيره، (وتأخر إسلامه) فيرجح ما راويه متأخر الإسلام على ما روايته متقدمة، إذ يحتمل أن تكون روايته متأخرة أيضاً، قال المراغي إن صاحب الحاصل جزم بتقدم رواية متأخر الإسلام، وفي المختصر رجح رواية من لم يتأخر إسلامه، وبينهما منافاة، وإذا طبقنا ما ذكره المصنف على ما في المختصر لزم عطف تأخر الإسلام على التباس اسمه، فالمعنى يرجح بعدم تأخر إسلام الراوي وفيه بحث، لأن عبارة المختصر ومتقدم الإسلام، وفرق بينه وبين من لم يتأخر إسلامه . لأن عدم التأخر يحتمل المقارنة، وحينئذ لا يحكم بتقدم رواية أحدهما على الآخر، إلا إذا علم أن سماع أحدهما متأخر عن

مع التعديل بالعمل، وقال الآمدي إن الحكم أولى . لأن الاحتياط فيه أبلغ، الحادي عشر كثرة المزكين وهو واضح، الثاني عشر بحث المزكين عن أحوال الناس، وإليه أشار بقوله وبحثهم تقديره وكثرة بحثهم، وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق به، كما قاله ابن الحاجب . الثالث عشر كثرة علم المزكين يعني بالعلوم الشرعية . كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة بقولهم أكثر . لا بأحوال الراوي كما قاله الشارحون . فإنه قد تقدم ما يدل عليه. الرابع عشر حفظ الراوي وهذا الكلام يحتمل أمرين . صرح باعتبارهما في المحصول، أحدهما. أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث، واعتمد الآخر على المكتوب . فالحافظ أولى لأنه أبعد عن الشبهة . قال وفيه احتمال الثاني أن يكون أحدهما أكثر حفظاً، أي أقل نسياناً، فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر . فإن حملنا كلام المصنف على الثاني فيكون معطوفاً على لفظ الكثرة، من قوله وبكثرة المزكين . تقديره ولكثرة حفظه، الخامس عشر زيادة ضبط الراوي، والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره، فإذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماماً يرجح خبره . ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط لألفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه . قال في المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسياناً،

إسلامه، وسماع الآخر لم يعلم حاله، فحينئذ يرجح الخبر الذي سمعه رواته في الإسلام، على الخبر الذي لم يعلم وقت سماعه، ولهذا رجح في المحصول رواية خالد على رواية عمرو بن العاص، وأما المنافاة بين الحاصل والمختصر فلا يضرنا، كذا ذكر العبري . أقول التوفيق بينهما أن كلام الحاصل محمول على ما إذا علم أن المتقدم قال قبل إسلام المتأخر وأن ما رواه المتقدم تقدم على ما رواه المتأخر، إذ الغالب حينئذ أن متأخر الإسلام سمع الخبر وقت إسلام المتأخر، عن سماع المتقدم خبره هذا، فيكون خبر المتأخر ناسخاً، ويحمل ما في المختصر على ما إذا اجتمع المتأخر مع المتقدم . لاحتمال تأخر سماع كل واحد

وكان الآخر بالعكس، ولم يكن قلة الضبط وكثر النسيان بحيث تمتنع من قبول خبره فالأقرب التعارض، وهذا الذي قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه . لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون، السادس عشر دوام عقل الراوي . فيرجح الخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائماً، على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الأوقات . هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل . وشرط في المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم في حال اختلاطه . السابع عشر شهرة الراوي لأن الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب، ومانعة أيضاً من التدليس عليه . الثامن عشر نسبه، التاسع عشر عدم التباس اسمه، فإن التبس اسمه باسم غيره أي من الضعفاء، وصعب التمييز كما قاله في المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته . قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة إلى الإسم الواحد، وهذا قد يدخل أيضاً في كلام المصنف، وسبب مرجوحيته أن صاحب الإسمين بكثرة اشتباهه بغيره مما ليس

منهما وروايته عن سماع الخبر وروايته، مع المتقدم اهتمامه بالصون والتحرير من الكذب أكثر غالباً، فهذه عشرون للترجيح بحال الراوي، غير أن الجاربردي جعل كثرة بحث المزكي وكثرة علمه قسماً واحداً، ولزيادة الضبط قسمين . أحدهما كون الراوي أضبط مطلقاً، والثاني كونه أضبط لألفاظه عليه السلام، والعبري جعل الأول قسمين، والثاني قسماً، وهذا أقرب على ما لا يخفى، الوجه (الثاني) الوجوه السبعة الترجيح، (بوقت الرواية، فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا وفي البلوغ)، يرجح (والمتحمل) أي الخبر الذي يحمله راويه في (وقت البلوغ على المتحمل)، أي الخبر الذي تحمله راويه (في) زمان (الصبا)، لأن البالغ أكمل من الصبي، (أو فيه أيضاً) أي يرجح المتحمل في البلوغ فقط على المتحمل في البلوغ والصبا أيضاً، لأن الراوي إذا تحمل الحديث في الصبا فربما يتساهل في ضبطه فيغفل عن شيء فيه، ثم إذا تحمله مرة أخرى زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله في صباه فلا يضبطه،

بعدل، بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه . فإذا روى عنه راو وظن سامعه أنه يروي عن العدل، فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس . العشرون تأخر إسلام الراوي . فالخبر الذي يكون راويه متأخر الإسلام عن راوي الخبر الآخر راجح، لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكر صاحب الحاصل وابن الحاجب حكماً وتعليلاً، فتبعه المصنف، وجزم الآمدي بعكسه، لقوة أصالة المتقدم في الإسلام ومعرفته، وأما الإمام . فإنه ذكر أيضاً كما قاله المصنف . لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه، ثم قال والأولى أن يفصل . فيقال المتقدم إذا كان موجوداً في زمان المتأخر، لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر، فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر، أو علمنا أن روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر، فههنا نحكم بالرجحان . لأن النادر ملحق بالغائب . قال (الثاني بوقتِ الرواية فيرجح الراوي في البلوغ على الرّاوي في الصِّبا، وفي البُلوغ، والمتحمِّلُ وقتَ البُلوغ، على المتحمِّل في الصِّبا، أو فيه أيضاً)، أقول الوجه الثاني الترجيح بوقت الرواية، وقد ذكر المصنف لذلك أمرين، أشار إليهما بقوله، فيرجح الراوي في البلوغ الخ، لكن الثاني منهما أنه هو ترجيح بوقت المتحمل لا بوقت الرواية كما سيأتي . والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين، التقرير الأول أن يكون المراد أن الراوي لحديث في زمان البلوغ فط، راجحاً على من روى ذلك الحديث مرتين مرة في بلوغه ومرة في صباه، لأن الراوي في هاتين الحالتين يكون متحملاً في وقت الصبا بالضرورة، ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر، (قوله والمتحمل) يعني أن المتحمل لحديث في زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً، على من تحمله مرتين، مرة في صباه ومرة في بلوغه، لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال الصبا دون الواقع في حال البلوغ، وإلى الوقتين أشار

كما يجب فيغفل عما غفله في المرة الأولى بخلاف من تحمل الحديث في الكبر فقط، فإنه يحتاط في ضبطه فوق ما يحتاط فيه المتحمل في الزمانين، الوجه

بقوله وفيه أيضاً أي في البلوغ منضماً إلى ما ذكرناه، وهوالصبا. التقرير الثاني، أن يكون المراد أن الخبر الذي يكون راويه لا يروي في الأحاديث إلا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها إلا في صباه، أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه، لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته في حال الصغر، ولم يعلم سامعه بذلك، وكذلك القول في التحمل أيضاً . فيرجع، الخبر الذي لم يتحمل رواية الأحاديث إلا في زمان بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمان صباه، أو تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه، لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار إليهما، فمن الشارحين من قرره بالأول ومنهم من قرره بالثاني، وكلام الإمام يحتمل كلاً منهما، قال أراد المصنف الثاني وهو الأقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح، وإن أراد الأول فهو بعيد في المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لأحد، وأيضاً ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل، لأن الراوي في البلوغ الذي قدم على الراوي في البلوغ وفي الصبا إن تحمل في البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمل في البلوغ على من تحمل في الصبا، لأن الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً، وقد ذكره من بعد، وإن كان قد تحمل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه، وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ لا جرم أن الآمدي وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل، وقد وقع كذلك في نسخة بعض الشارحين، فشرحه، ثم استدل عليه بأن هذا ترجيح وقت التحمل، وكلامه في الترجيح بوقت الرواية، والنسخة التي وقعت لهذا الشارح غلط . قال: (الثالث بكيفيَّة الرواية فيُرجَّح المتَّفق على

(الثالث) الترجيح (بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه)، أي الخبر المجمع على أنه مرفوع إلى النبي عليه السلام على المختلف في أنه مرفوع أو موقوف على الراوي، (و) كذا يرجح (المحكي بسبب نزوله) على غيره، لأن ذكر سبب النزول يدل على الإسلام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر، (و) يرجح

رفعهِ، والمحكيِّ بسببِ نزولهِ وبلفظهِ، وما لم يُنكره راوي الأصل)، أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية، وهو أربعة أمور . الأول ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي ﷺ على الخبر الذي اختلف في كونه مرفوعاً إليه أو موقوفاً على الصحابي، الثاني الخبر المحكي مع سبب نزوله راجح على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك، لأن ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم، وهذا إذا كانا خاصين، فإن كانا عامين فالأمر بالعكس كما نقله الإمام هنا، ونص عليه الشافعي كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص، قال ابن الحاجب اللهم إلا إذا تعارض في صاحب السبب فإنه أولى، لأن ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، ثم إن المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الأخبار. الثالث يرجح الخبر المحكي بلفظ الرسول عليه السلام على الخبر المروي بالمعنى، وكذلك على الخبر الذي

المحكي (بلفظه) أي النبي عليه السلام على المحكي بمعناه لكون الأول متفقاً على قبوله، (و) يرجح (ما لم ينكره راوي الأصل)، يعني الخبر الذي لم ينكره المروي عنه وهو الأصل أي رواية الراوي الفرع إياه عنه يرجح ما أنكره، فإن الثاني مختلف في قبوله، والمختار التفصيل وهو أن الأصل إن جزم في الإنكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه أو لا، وإن تردد فإن جزم الفرع بالرواية قبل، وإن تردد هو أيضاً فلا، وكذا يرجح المسند على المرسل، وكذا مرسل التابعي على مرسل تبع التابعي . ويرجح، المسند المعنعن على المسند إلى كتاب معروف من كتب المحدثين، أو الثابت بالشهرة غير مسند إلى كتاب . وكذا المسند إلى كتاب معروف على مشهور غير مسند . والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما ليس كذلك كسنن أبي داود، والمسند اتفاقاً على ما اختلف في إسناده، وإرساله، والمتوافر الظني الدلالة على المسند. الوجه (الرابع) الترجيح (بوقت وروده)، أي الخبر، (فترجح المدنيات) أي الأخبار الواردة وقت كونه عليه

يحتمل أن يكون قد روي بالمعنى كما قاله في المحصول، لأن المحكي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى، الرابع إذا أنكر الأصل رواية الفرع عنه، فان جزم بالإنكار لم تقبل رواية الفرع، وإن تردد قبلت كما سبق في الأخبار، افن قبلناها فيكون الخبر الذي لم ينكره الأصل راجحاً عليه، وتعبير المصنف بقوله راوي الأصل هو عبارة الإمام أيضاً. ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل في راوي، أو حذفه بالكلية، قال (الرابع بوقت وروده فترجَّح المدنيات، والمشعر بعلوِّ شأنِ الرَّسول عليه الصلاة والسلامُ، والمتضمّن للتخفيف والمطلق، على متقدم التاريخ والمؤرخ، بتاريخ مُضيَّق، والمتحمَّل في الإسلام.

أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام، ذكرها الإمام وضعفها فافهم ذلك. أحدها الآيات والأخبار المدنيات راجحة على المكيات. واعلم أن المصطلح عليه بين أهل العلم، أن المكي ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها، والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرهما، وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لأنه لو كان كذلك لكان المدني ناسخاً للمكي بلا نزاع . وقد تقدمت هذه المسألة في تعارض النصين . وأيضاً فلأن تقديم المنسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح . كما نص عليه الإمام في الكلام على الترجيح بالحكم، بل المراد أن الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة، سواء علمنا أنه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال . والعلة فيه ما قاله الإمام أن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة، والوارد منها بعد الهجرة . قليل والقليل ملحق بالكثر. فيحصل الظن بأن هذا

السلام في المدينة على الكتاب . لأن أكثر المدنيات بعد الهجرة وأكثر الكتاب قبل الهجرة، وكذا الكلام في الآيات، (و) يرجح الخبر (المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام)، على ما لا يدل عليه، أو الظاهر تأخر الأول عن الثاني، لأن علو شأنه وإظهار دينه على الأديان كلها كان في آخر أمره، (و) يرجح الخبر (المتضمن للتخفيف)، على ما يتضمن التغليظ . لأن المخفف

الحديث الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة . وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً، الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه السلام راجح على ما لا يكون كذلك، لأن ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره . فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل، وقال في المحصول . الأولى أن يفصل فيقال إن دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف، قدم الدال على العلو . وأما إذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف . فمن أين يقدم الأول عليه، وقد يجاب عما قاله أنه إذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير، أو مظنونه، بخلاف ما لم يدل على شيء، وما يقطع برجحانه أو يظن راجحاً على ما لا يكون كذلك، وأيضاً فإنه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يعكر عليه فتامله . الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ، لأنه أظهر تأخراً، فان النبي ﷺ كان يغلظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية . ثم مال إلى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف، وإطلاق هذه الدعوى مع ما سيأتي من كون المحرم مقدماً على المبيح، لا يستقيم وقد جزم الآمدي بتقديم الدال على التشديد . قال لأن احتمال تأخره

أظهر تأخراً لأنه كان عليه السلام يغلظ في أول الأمر رفعاً ودفعاً للعاذات الجاهلية، قال عليه السلام: «بُعِثْتُ لرَفْعِ العَادَات»، ويميل إلى التخفيف آخراً في المحصول وهذا ضعيف، لأنه عليه السلام ما كان يغلظ إلا عند علو شأن، وهو آخر زمانه فيكون خبر التغليظ متأخراً، (و) يرجح (المطلق) أي الخبر المروي مطلقاً (على) المروي في وقت (متقدم التاريخ)، لاحتمال ورود المطلق في آخر العهد، (و) يرجح الخبر (المؤرخ بتاريخ مضيق) على الخالي عن التاريخ، إذا الأول أظهر تأخراً، مثاله ما روي أنه عليه السلام في مرضه الذي توفى فيه خرج وصلى بالناس قاعداً، وهم قيام، فانه راجح على ما روى أنه قال إذا صلى الإمام قاعداً، فصلوا قعوداً أجمعين (و) كذا يرجح (المتحمل) أي الخبر الذي يجعله الراوي (في الإسلام)، على المتحمل حال الكفر . لأن

أظهر . لأن الغالب منه عليه السلام أنه ما كان شدد إلا بحسب علو شأنه، ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك.واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها زجراً للعرب عن عاداتها، ثم خفف فيها نوع تخفيف، ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسألة لقرينة العدول إلى التخفيف في نوع، أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقاً، كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف، وحينئذ فليس بين الإمام والآمدي اختلاف، وسيأتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا، الرابع الخبر المروي مطلقاً أي من غير تاريخ يكون راجحاً على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم، لأن المطلق أشبه بالمتأخر، وإنما قيد بقوله بتاريخ متقدم لأن التاريخ لو كان مضيقاً لكان الحكم بخلافه كما سيأتي، الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أي وارد في آخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق، لأنه أظهر تأخراً، ومثله الإمام بأنه ﷺ في مرضه الذي توفي فيه صلى بالناس قاعداً والناس قيام، وهو يقتضي اقتداء القائم بالقاعد . وقال ﷺ: «وإذا صلى

المسلم أشد اهتماماً بالخبر من الكافر، الوجه (الخامس) الترجيح (باللفظ فيرجح) الخبر (الفصيح) على غير الفصيح، و(لا) يرجح (الأفصح) على الفصيح، أما الأول فلأن الفصيح متفق عليه وغيره مختلف فيه . وذلك لأن النبي عليه لسلام كان أفصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه، وأما الثاني فلأنه لا يجب أن يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح، بل يجوز أن يكون بعضها أفصح من البعض كاختلاف طبقات آيات القرآن في البلاغة، وإن اشترك الكل في حد الاعجاز، (و) يرجح الخبر (الخاص) على العام كما تقدم في بحث العام والخاص، (و) كذا يرجح (غير المخصص) من العام أي الباقي على عمومه واستغراقه على الخبر العام المخصوص، لأن الأول حقيقة بلا خلاف دون الثاني، وكذا يرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما فيه يلزم تأويل الخاص، ويرجح الخاص من وجه (العام) (من وجه) على العام من كل

جالساً » يعني الإمام « فصلوا جلوساً أجمعين » وهو يقتضي عدم وجوب ذلك ، فرجحنا الأول لما قلناه . السادس إذا أسلم الروايان في وقت واحد كإسلام خالد وعمرو بن العاص، وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه . فانه خبره راجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر في حال إسلامه أم في حال كفره ، كما قاله في المحصول، قال لأنه أظهر تأخراً . قال: (الخامس باللفظ فيرجَّح الفصيح لا الأفصح ، والخاص وغير المخصَّص . والحقيقة والأشبه بها ، فالشرعيَّة ثم العرفيَّة ، والمستغْني عن الإضمار ، والدالَّ على المرادِ من وجهين ، وبغير وسط ، والمومئُ إلى علة الحكم ، والمذكورُ معارضه معه . والمقرون بالتهديد) أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور. الأول: أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً ولفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال ، فإن الفصيح مقدم إجماعاً للاتفاق على قبوله ، قال الإمام بخلاف الركيك . فإن منهم من رده ، لأن النبي ﷺ كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاماً له ، ومنهم من قبله

وجه (و) يرجح الخبر الذي هو (الحقيقة) على الخبر المستعمل مجازاً . إذ الأصل الحقيقة ، (و) كذا يرجح الخبر الذي هو إنجاز (الأشبه بها) أي بالحقيقة على المجاز الذي هو أقل شبهاً بها ، لأن الأول أقرب إلى الأصل ، وأقل خلافاً له ، مثاله قوله عليه السلام: « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » فالحقيقة في هذه الصورة نفي حقيقة الصلاة ، وحينئذ يكون حمله على نفي الصلاة راجحاً على حمله على عدم الفضيلة . لأن نفي الصحة أشبه من نفي الفضيلة ، لأن الغير الصحيحة كالمعدومة ، بخلاف المنفي فضيلتها ، ويرجح الخبر الذي لفظه الحقيقة ، (فالشرعية) أي الدال على الحكم بالوضع الشرعي على الحقيقة العرفية ، لأن المراد تعريف الشرع ، (ثم العرفية) ، على اللغوية لأن تبادر الذهن إلى العرفية أكثر منه إلى اللغوية ، (و) كذا يرجح الخبر (المستغنى عن الإضمار) على المحتاج إليه ، إذا الأصل عدم الإضمار ، (و) يرجح الخبر (الدال على المراد من وجهين) على الدال عليه من وجه واحد ، لأن الظن الحاصل من وجهين أقوى ،

وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه، وأما الأفصح العرب فلا يكون ذلك كلاماً له، ومنهم من قبله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه، وأما الأفصح فلا يرجح على الفصيح خلافاً لبعضهم، لأن الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح. الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه. الثالث العام الباقي على عمومه راجح على العام المخصص للاختلاف في حجيته، وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتي من تقديم الحقيقة على المجاز، لأن العام المخصص مجاز مطلقاً عند المصنف، الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز، لأن دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً، فإن غلب ففيه خلاف سبق في موضعه، الخامس إذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز، وكان مجازاً أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر، فإنه يرجح عليه لقربه، وقد مر تمثيل ذلك في المجمل والمبين، السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية، أو اللغوية، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات، فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها، ثم إن المشتمل على الحقيقة العرفية، يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية، لاشتهار العرفية، وتبادر معناها، السابع يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر إليه، لأن الإضمار على خلاف الأصل، وهذا القسم أيضاً داخل في

(و) يرجح الخبر الدال على المراد (بغير وسيط) على الدال عليه بواسطة، لأن تطرف الاحتمال إليه أقل، (و) كذا يرجح الخبر (الموميء إلى علة الحكم)، مع الدلالة عليه، على ما لم يكن مومياً إليها، لكون الأول منها على مناط الحكم دون الثاني، (و) يرجح (المذكور معارضه) أي الخبر الذي ذكر معارضه (معه) المعارض، كقوله عليه السلام: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عن زيارة القبور ألا فزوروها» لتأييدها بالتنصيص على ترجيحه على المعارض، (و) كذا يرجح الخبر (المقرون بالتهديد) على الخالي عنه، وكذا ما كان التهديد فيه أكثر لاشتماله على تأكد الحكم، الوجه (السادس) الترجيح (بالحكم فيرجح) الخبر (المبقي كحكم

تقديم الحقيقة على المجاز، لأن الإضمار نوع من المجاز. الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد، لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتعدد جهة الدلالة. التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة، لأن قلة الوسائط تقتضي كثرة الظن، ومثاله قوله عليه السلام: «الأيِّمُ أحَقُّ بنفْسِها من وَلِّيهَا» مع قوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» فإن الأول يدل على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها كما يقول أبو حنيفة، والثاني يدل على بطلانه/ كما يقول الشافعي. ولكن بواسطة، وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن، وإذا بطل ذلك بطل أيضاً مع الإذن للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل، العاشر يرجح الخبر الموميء إلى علة الحكم على الخبر الذي لا يكون كذلك؛ لأن انقياد الطباع الى الحكم المعلل أسرع، الحادي عشر الخبر الذي ذكر معه معارضه (كقوله عليه السلام: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عن زيارةِ القُبور فَزوروُها» يرجح على ما ليس كذلك، لأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهي، وتأخره عنه يقتضي النسخ مرة واحدة، بخلاف ترجيح الدال على النهي، فانه يقتضي النسخ مرتين، لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده، وحينئذ فيكون ناسخاً للاباحة التي فيه، والاباحة التي فيه ناسخة للنبي، المخبر عنه، وهو المشار إليه بقوله كنت نهيتكم، وهذا التقرير صحيح واضح. خلافاً لما توهمه بعض شارحي المحصول، الثاني عشر الخبر المقرون بالتهديد. كقوله عليه السلام: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» راجح على ما ليس كذلك، لأن اقترانه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه، وكذلك لو كان التهديد في أحدهما أكثر كما قال في المحصول، وأهمله المصنف تبعاً للحاصل.

قال (السادس بالحكم فيرجح المبقي لحكم الأصْل. لأنّه لوْ لم يتأخرْ عن الناقل لم

الأصل)، كالبراءة الأصلية على ما هو ناقل له لتأخر المتقدم، (لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد) فائدة جديدة، حينئذ سوى التأكيد، لما ثبت بالأصل بخلاف

يُفد . والمحرّم على المبيح . لقوله : عليه السلام : « ما اجْتَمَعَ الحلالُ والحرامُ إلا

ما إذا تأخر فانه يفيد التأسيس، وهو خير من التأكيد، (و) كذا يرجح الخبر (المحرم على) الخبر (المبيح، فقوله عليه السلام: « ما اجتمع الحلال والحرام إلا و » قد « غلب الحرام الحلال». وللاحتياط والاجتناب عن الوقوع في الحرام، لأنه على تقدير الإباحة لا يكون في تركه ضرر، وعلى تقدير الحظر يتوقع ضرر يترتب العقاب على الإتيان به . ولهذا قُدم في المتولد بين ما لا يؤكل لحمه وما يؤكل بالتحريم، (ويعادل الموجب) أي ولكون المحرم معادلا للموجب لاستدعائه الذم على الفعل كاستدعاء الموجب الذم على الترك، والموجب راجح على المبيح وفاقاً، فكذا المحرم، وعلى هذا يكون. وتعادل مجروراً عطفاً على الاحتياط، ودليلا ثالثاً على ترجيح المحرم على المبيح . كذا المفعول، وحذف أحدهما وإلا فالتفاعل يوجب ذكر المتفاعلين . فإن قلت يجوز أن يكون على لفظ المضارع مع أنه دليل ثالث، بمعنى ولأنه تعادل، قلنا هو بعيد عن اللفظ، وما ذكرناه أقرب، فإن قلت قد سلف أن الإضمار مثل المجاز . قلنا ذلك فيما لم يكن قرينة المجاز أظهر، وجعل المراغي والخنجي والجاربردي ذلك مسألة مبتدأة، أي وإذا ورد خبر أن أحدهما محرم والآخر موجب تعارضا، وتعادلا، لاشتمال كل منهما على خوف ضرر العقاب، أما الاول فعلى الفعل، وأما الثاني فعلى الترك، قال العبري هذا على زعم أن يعادل على لفظ المضارع، والأظهر ما ذكرنا، لأن هذا الباب لبيان الترجيح دون التعادل، أقول لا بعد في ذكر التعادل بينهما بطريق الاستتباع، وإن انعقد الباب لبيان الراجح، اعلم أنه ذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى تساوي المحرم والمبيح، والتساقط، ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة، والمفهوم من شرح المختصر للمحقق أنه مذهب البعض، يدل عليه قوله قيل بل تقدم الإباحة على الحظر . وهذا مأخوذ من تجوز الآمدي حيث قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أنا لو عملنا بالمحرم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً، ولو عملنا بالإباحة فقد لا يلزم منه فوات

وغلبَ الحرامُ الحلالَ» وللإحتياط ويعادِل المُوجب، ومثبت الطلاق والعتاق، لأنّ الأصلّ عدمُ القيدِ، ونافي الحد لأنَّه ضررٌ لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادرؤا الحُدودَ بالشّبهاتِ» أقول الوجه السادس الترجيح بالحكم، وهو بأمور، الأول يرجح الخبر المبقي لحكم الأصل» أي المقرر لمقتضى البراءة الأصلية، على الخبر الناقل لذلك الحكم. أي الرافع، كقوله عليه السلام: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فليتوضأ» مع قوله: «إنْ هُو إلا بضْعَةٌ مِنْكَ» لأن المبقي متأخر عن الناقل، إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة، لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه. لأن في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر. وهو البراءة الأصلية والاستصحاب، وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه، وهذا الذي اختاره المصنف. ذكر الإمام أنه الحل، ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل

مقصود الحظر بالكلية . لأن الغالب أنه لو كان حراماً فلا بد وأن يكون لمفسدة ظاهرة، وعند ذلك فالغالب أن المكلف يكون عالماً بها قادراً على دفعها، لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح، ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعاً، بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة، وإلى الوجه الأول أشار المحقق بقوله لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف، قال ولأنه قدم لكان إيضاح وهو لجواز الأصلي، وتحقيقه على ما ذكره الفاضل، أنه لو رجح الحظر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخراً لوروده عن المبيح ناسخاً له . فيكون المبيح المقدم عليه في الورود إيضاحاً للواضح، بخلاف ما إذا قدر وروده بعد المحرم، (و) ترجح الخبر هو (مثبت الطلاق والعتاق) على الخبر النافي لهما، (لأن الأصل عدم القيد)، أي قيد النكاح، وملك اليمين، وهذا ما قاله الكرخي إن ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى، لأنه على وفق الدليل الباقي لتلك البضع وملك اليمين، والنافي لهما على خلافه، وقال الآمدي ويمكن أن يقال بل النافي لهما أولى، لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح، ولثبات ملك اليمين المرجح على النافي لهما، (و) كذا يرجح الخبر الذي هو (نافي الحد) على مثبته، (لأنه)

لأن الناقل يستفاد منه مالا يعلم عن غيره، بخلاف المبقي، ولأن الأخذ بالمبقي يستدعي تأخر وروده عن الناقل، وفي ذلك تكثير النسخ، لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل، ثم المبقي يزيل حكم الناقل. فيلزم النسخ مرتين. وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذ بابه ففيه تقليل النسخ. لأن المبقي حينئذ يكون وارداً أولا لتأكيد حكم النقل، ثم يرد الناقل بعده لإزالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة، والجواب عن الأول ما قلناه في الدليل السابق، وهو عدم الفائدة، وعن الثاني أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ، فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير للنسخ، وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين، وهما البراءة الأصلية، والخبر المؤكد لها، بخلاف ما قلناه، فإنه لا يكون المنسوخ إلا دليلاً واحداً، الثاني الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة، كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدي ونقله عن أصحابنا وعن الأكثرين، وقيل بترجيح الإباحة لاعتضادها بالأصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان، واختاره الغزالي ولم يرجح الإمام شيئاً، والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك، ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه، لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب، ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً، احتج القائلون بالتحريم بأمرين، أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام: «وما اجْتَمَعَ الحَلالُ والحرامُ إلا وَغَلَبَ الحرامُ الحلال» الثاني أن الاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم لأن ذلك الفعل إن كان حراماً ففي ارتكابه ضرورة، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه، (قوله ويعادل الموجب) يعني أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب، فإذا ورد دليلان أحدهما يقتضي تحريم شيء والآخر يقتضي إيجابه، فيتعادلان أي يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح، لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل، والخبر

أي الحد (ضرر)، وهو منفي بقوله: « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »، ولأن نافي الحد أورث شبهة في الجناية، فيكون مدروءاً. (لقوله عليه الصلاة والسلام:

الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك، فيتساويان.» أي وإذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح، لأن المحرم مقدم على المبيح كما تقدم، والمساوي المقدم مقدم، والحكم بالتساوي هو رأي الإمام وأتباعه، وجزم الآمدي بترجيح المحرم لأن اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح، وذكر ابن الحاجب نحوه أيضاً، الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافي له، خلافاً لبعضهم. لأن الأصل عدم القيد، فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك اليمين، فيكون موافقاً للأصل، وحينئذ يكون أرجح، وهذا الذي جزم به المصنف جزم به الآمدي حكماً وتعليلاً، ثم قال ويمكن أن يقال بل النافي أول، لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح، وإثبات ملك اليمين، والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافي له، وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً، ولم يرجح الإمام شيئاً، بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخي فقط، ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان، الرابع يرجح الخبر النافي للحد على الخبر الموجب له. خلافاً لبعضهم، والدليل عليه أمران. أحدهما أن الحد ضرب والضرر النفي عن الإسلام، (لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام» الثاني قوله عليه الصلاة والسلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات». فإن ورد الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك. فلا أقل من حصول الشبهة، والشبهة تدفع الحد، للحديث وهذا الذي جزم به المصنف. جزم به أيضاً الآمدي وابن الحاجب، ولم يرجح الإمام شيئاً، بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط، ثم قال وأنكره المتكلمون، نعم كلامه في هذا القسم وفي الذي قبله يميل إلى ما اختاره المصنف، لأنه استدل له، وكذلك فعل أتباعه، كصاحب الحاصل، قال: «السابع يعَمل أكثر السَّلف» أقول الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجي، كما قاله الإمام. فيرجح أحد

«ادْرَؤُا الحُدُودَ بالشُّبُهَاتِ»، فلا يبقى المثبت له معمولاً، الوجه (السابع) الترجيح (بعمل أكثر السلف) بمقتضاه لأن عمل أكثرهم وإن لم يكن موجباً

الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف/ خلافاً لبعضهم، لأن الأكثر يوفق الصواب ما لا يوفق له الأقل، ولم يرجح الإمام شيئاً، بل نقل الترجيح عن عيسى بن أبان فقط، ثم نقل عن آخرين أنه لا يفيد ترجيحاً لكونه ليس بحجة، وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً، والتعبير بأكثر السلف عبر به الإمام أيضاً، وهو يقتضي أن ما دون ذلك لا يحصل به الترجيح، وهو مخالف لما جزم به الآمدي واقتضاه كلام ابن الحاجب، وهذا في غير الصحابة، أما الصحابة فإن قول بعضهم كاف في الرجحان كما جزم به الإمام، (فصل في أمور أخرى يحصل بها الترجيح)، ذكرها الإمام، وأهملها المصنف، الأول أن يكون طريق إحدى الروايتين يقل فيها اللبس، كما إذا أخبر أنه شاهد زيداً بالبصرة قبل الظهر، فإنه يرجّح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر، الثاني أن يذكر المزكي سبب العدالة، الثالث أن يجزم أحدهما ويقول الآخر كذا فيما أظن، الرابع يرجح الحديث القول على الفعلي، لأن القول أدل، وهذا قد سبق من كلام المصنف، الخامس يرجح المسند على المرسل إن قلنا بقبوله، وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل، وقال القاضي عبد الجبار يستويان، السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة، قال وفيه احتمال. السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه المسماة على اللفظ المختلف فيه، الثامن من أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر، والآخر ليس كذلك، فإنه يقدم الأول في المشبه والمشبه به جميعاً، لأن تشبيه محل بمحل فيه إشارة إلى وجود علة جامعة، مثاله قول الحنفية في قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما إهاب دبغ فقط طهر» كالخمر تخلل فتحل، ان هذا رجح في المشبه على قوله عليه السلام: «لا تَنْتَفِعُوا من المَيْتَةِ بإهَاب وَلا عَصَب» وفي المشبه به على قوله عليه السلام: «في الخمر أرقها» التاسع التأكيد كالتكرار في قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل. فصل في مرجحات أخرى، ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدي، فيروح بتفسير الراوي قولا وفعلا، ويقربه عند السماع، وبقراءة الشيخ وعمل أهل

. . . .

المدينة، والخلفاء الأربعة ويرجع الأخف على الأثقل، وجزم الاقتضاء على المفهوم، وعلى الإيماء، ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة، لأنه متفق عليه وقيل بالعكس، لأن فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد، وفائد مفهوم المخالفة هو التأسيس، والتأسيس خير، ولم يرجح الآمدي في الأحكام شيئاً، نعم جزم في منتهى السول بما صححه ابن الحاجب، ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص، لكثرة الأول، والعموم المستفاد من قبيل الشرط، والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها، لأن الشرط كالعلة، والحكم لمعلل أولى، والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعي، لاشتماله التكليفي على زيادة الثواب، وإذا ورد الخطاب على سبيل الإخبار، كقوله تعالى: ﴿والذين يُظاهرون منكم من نسائهم﴾ [1] أو في معرض الشرط، كقوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ [2] ورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ . فالخطاب الشفاهي أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى من حق الغائبين، لأنهم إنما يعمهم بدليل منفصل، وإذا كان أحد الخبرين أمس من الآخر في الحاجة، بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه/ فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك/ كقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ [3] فان هذا قد

لكن مما يصلح للترجيح، لأن الأكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الأقل، (الباب الرابع في ترجيح الأقيسة) بعضها على بعض، (وهي بوجوه) خمسة (الأول بحسب العلة)، قال العبري والعلة كما عرفت تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها إلى وجودية وعدمية . والأولى إلى شرعية وعقلية، والشرعية إلى حقيقية وإضافية، والحقيقية إلى الظاهرة المنضبطة، وتسمى المظنة، وإلى غيرها كالمصلحة التي لا تكون ظاهرة ومنضبطة، وتسمى الحكمة، واردة باعتبار

---

(١) المجادلة ٥٨.

(٢) آل عمران ٩٧.

(٣) النساء ٢٣.

ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو أولى من قوله: ﴿أو ما ملكت ايمانهم﴾[1] فانه لم يقصد به ذلك، ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزو إلى كتاب معروف على الخبر المشهور- وبمثل البخاري ومسلم على غيره، وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها قال (الباب الرابع في تراجيح الأقيسة وهي بوجوه، الأول: بحسب العلّة، فترجحُ المظنَّة، ثم الحكمْةُ ثم الوصف العدمي، ثمَّ الحكم الشرعي، والبسيطُ، ثمَّ الوجودي للوجودي: ثُمّ العدميُّ للعدميِّ، أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الأخبار، شرع في تراجيح بعض الأقيسة على بعض، وهي على خمسة أوجه، الأول الترجيح بحسب العلة، وهو أمور. الأول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة للحكمة كالسفر، مثلا، على القياس المعلل بنفس الحكمة

وجود الحكم المعلل هنا وعدمه، إلى ما يكون علة الحكم الوجودي أو العدمي، سواء كانت في نفسها وجودية أو عدمية، وتارة باعتبار بساطتها وتركبها إلى بسيطة ومركبة، وحينئذ تقع الأقيسة لكل من هذه الاعتبارات تراجيح، أما بالاعتبار الأول (فترجح المظنة) أي التعليل بها على التعليل بالحكمة . لأن الأول متفق عليه، (ثم) يرجح (الحكمة) أي التعليل بها على التعليل بالعدمي، لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة، فالداعي إلى شرع الحكم إنما يكون المصلحة لا العدم . فلا يكون للعدم مدخل في التعليل بتبعية المصلحة ، فيكون التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة أولى، ويلزم ترجيح التعليل بها التعليل بالوصف الإضافي لكونه عدمياً . أقول فيه نظر، لجواز أن يكون الوصف العدمي ظاهراً منضبطاً دون الحكمة، فيكون مناطاً للحكم دونها . إذ يحسن الحكم بالظاهر، وفي اعتبار غير المنضبط جرح، وهو مدفوع شرعاً، ولا نسلم أن الوصف الإضافي يكون الحكم بالظاهر، وفي اعتبار غير المنضبط جرح، وهو مدفوع شرطاً، ولا نسلم أن الوصف الإضافي

---

(١) المعارج ٣٠.

كالمشقة ونحوها ، لأن التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة ، كما سبق

يكون عدمياً البتة ، قال الجاربردي رجح الحكمة على الإضافي لأنها الأصل ، وترك في المظنة لانضباطها ، فيعمل به فيما سوى ذلك . أقول لا نسلم عدم الانضباط في كل إضافي ، وقد يقال رجح الحكمة على الإضافي باعتبار أنها من الأمور الحقيقية ، كالمظنة درئه ، (ثم) يرجح (الوصف) الاضافي الوجودي على (العدمي) لأنه بالمظنة من جهة كونه وجودياً أشبه ، (ثم) يرجح العدمي على (الحكم الشرعي) لأنه أشبه بالصفات الحقيقية من حيث أن اتصاف الشيء منه لا يحتاج إلى شرع . بخلاف الحكم الشرعي ، قال الإمام يجوز أن يكون الشرعي أولى لأنه أشبه بالموجود ، ثم الحكم الشرعي على الوصف المقدر كرقية ولد المقرور الموجبة للغرامة ، لأن التعليل بالحكم الشرعي المحقق وقع على وفق الأصول من حيث كونه من الأمور المحققة . بخلاف الوصف التقديري فانه من الأمور المقدرة ، (و) يرجح بالاعتبار الثالث (البسيط) أي التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب إما لأن البسيط أسهل إثباتاً أو لأن التعليل به متفقاً عليه ويرجح بالاعتبار الثاني ، (ثم الوجودي الوجودي) ، أي التعليل بالوصف الوجودي للحكم الوجودي ، على تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ، وعلى عكس ذلك ، لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان ، فيلزم أن يكون الموصوف بهما وجودياً ، فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجودياً ، أولى من التعليل على وجه يكون أحدهما عدمياً كذا في محصول الإمام . أقول فيه نظر أما أولا فلأنا لا نسلم وجودية العلية وقد سبق تصريح المصنف بعدميتها . وأما ثانياً فلأن الوصف الوجودي إن امتنع اتصاف العدمي به كما هو المفهوم من كلامه ، ينبغي أن يمتنع كون العدمي علة ، أي معلولا ، لا أن يجوز مع وصف المرجوحية كما اعترف به ، اللهم إلا أن يقال العلية والمعلولية الحقيقيتان ، وأما التأثر والمتأثر الخارجي لا يكونان إلا في أمرين وجوديين ، فالشرعيتان المرافقتان للحقيقتين في وجودية كليهما أولى ، باعتبار وأما ثالثاً فلما

في موضعه. الثاني ترجيح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي، قال قال الإمام لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم، وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى، قال وهذا المعنى وإن كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي، لكن عارضه كون الحقيقي أضبط، فلذلك قدم عليها. وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية، والأوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً، وهذه النسخة مخالفة لأكثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون، ومخالفة لما في المحصول. فان المذكور فيه ما ذكرنا أولا. الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي، هكذا جزم به المصنف، حكى في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح. فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى. لأنه اشبه بالوجود، وأن يقال بالعكس، لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية. أي من حيث أن اتصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع، بخلاف الحكم الشرعي، وتبعه صاحب الحاصل على ذلك. نعم رجح صاحب التحصيل العدمي كما رجحه المصنف، ومقتضى إطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديري أولى من الحكم

ذكره العبري من أن استدلاله هذا يقتضي رجحان القسمين المتعاكسين على التعليل العدمي بالعدمي، لأن ما يكون أحدهما وجودياً أولى مما يكون كلاهما عدميين، يعني ما ذكره، مع أنه صرح في المحصول ترجيحه على القسمين للمشابهة، أي المناسبة بين العلة والمعلول في كون كل منهما عدمياً، أو لمشابهته القسم الأول في كون العلة الوجودي، أي ثم يرجح التعليل بالوجودي العدمي على ما لعلة فيه عدمية، لمشاركة الأول في وجودية العلة التي هي مناط للحكم، (ثم العدمي للعدمي) أي يرجح التعليل بالوصف العدمي لإثبات الحكم العدمي على غيره، كتعليل الوجودي بالوصف العدمي لأنه مردود على الأصح، لاتهامه

الشرعي. لكون التقديري من العدميات أيضاً. لكن المجزوم به في المحصول إنما هو العكس. لأن التعليل بالحكم الشرعي تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الأصول، (قوله والبسيط) يعني أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب، لأن البسيط متفق عليه، ولأن الاجتهاد فيه أقل فيبعد عن الخطأ، بخلاف المركب، وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا أن العلة الكثيرة الأوصاف أولى. قال وعندي أنهما سيان كذا حكاه عند القرافي، وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين في البرهان، وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الأقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسيم، فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذي يليه، (قوله والوجودي الخ) اعلم أن الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين، وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً، وقد يكون بالعكس، فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية، ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح في المحصول حكماً وتعليلاً، فقوله والوجودي للوجودي. أي ويرجح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي على الأقسام الثلاثة. وقوله ثم العدمي للعدمي أي يرجح على القسمين الباقيين، وتوقف الإمام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالوجودية وعكسه، وتابعه عليه صاحب التحصيل. فلذلك سكت المصنف. لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه. وقد وقع في بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النسخ. واعلم أن قول الإمام أن العلية المعلولية يترتبان ممنوع، فإنهما عدميات كما صرح هو به في غير موضع، لكونهما من النسب والإضافات. قال: (الثاني بحسب

كون العدم مؤثراً في الوجود وهو قبيح جداً، الوجه (الثاني) الترجيح (بحسب دليل العلية) وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل، وهي على ما أورده المصنف إما نقلية أو عقلية. والنقلية إما نص. وإما إجماع، والنص إما قاطع وإما ظاهر، والعقلية خمسة، وهي المناسبة. والدوران. والسبر

دَليل العليّة فيرجَّح الثابتُ بالنصْ القاطعِ ، ثم الطاهرُ اللام . ثم إنّ والباء ، ثم

والسنة . والطرد . ولم يذكر الإجماع من النقلية . وتنقيح المناط من العقلية . فيقول (فيرجح) القياس (الثابت) كون وصفه علة (بالنص القاطع)، على سائر الأقيسة لعدم احتمال غير العلية، (ثم) الثابت علية وصفه (الظاهر) أي بالنص الظاهر، على القياس الثابت عليه وجه المناسبة، لرجحان المنصوصة على غيرها، وقد عرفت أن الظاهر ألفاظ العلة تلته فسداناً رجحاً أي (اللام ثم إن والباء)، لأن دلالة اللام على العلية أظهر من دلالتها عليها، وأما هما فمساويان فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا زائد، (ثم) يرجح القياس الثابت عليه وصفه (بالمناسبة) على القياس الثابت عليه بالدوران لما سيجيء، المناسبة أقسام كما عرفت فبدأ بالمناسبة (الضرورية الدينية)، فيرجح القياس الثابت عليه وصفه بها على ما ثبت بالمناسبة الضرورية الدنيوية لرجحان أمور الدين على أمور الدنيا، وهي الضرورات الأربع الباقية . أي مصلحة النفس والنسب والعقل والمال، لأن المصلحة الدينية المقصود الأعظم . قال تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» [1] وقيل بالعكس . أي تقدم الأربعة لأنها حق الآدمي وهو متضرر به، والدينية حق الله تعالى وهو تعاليه لا يتضرر به، ولذلك قدم قبل القصاص على فعل الردة، عند الإجماع رجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر، وترك الصوم، وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال، وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى أيضاً، ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضي إلى تفويتها، فقدم ترجيحه باجتماع الحقين، وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين، بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائماً، وأما أداء الصوم فلا يفوت مطلقاً، بل إلى خلف وهو القضاء،

(١) الذاريات ٥٦ .

بالمناسبة الضَّرورية الدينيةِ، ثم الدَّنيوية ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتباراً،

وبهذا يندفع ما ذكر في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال،كما ذكر الفاضل، وأما الأربعة فيقدم منها مصلحة النفس إذ بها يحصل العبادات، ثم النسب لأنه لبقــاء النفس حيث شـرع لأجل الولـد، حتـى لا يبقـى ضائعــاً ، ثم يقـدم العقل على المال لأنه آلة العرفان مناط التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة، بخلاف المال، فان قلت قولكم لبقاء النفس، إنما يصلح علة لتأخر مصلحـة النفس لا لتقـدمهـا، على العقــل والمال، فــإن المال أيضــاً لبقــاء النفس . قلنا حفظ النسب يتمحض لبقاء النفس، بخلاف المال فإن فيه مصالح أخر غير مجرد البقاء،من الترفه والتزين ونحو ذلك . قال المحقق في تقديم العقل لفوات النفس بفواته . وقال الفاضل ظاهره ليس بمستقيم لأن الأمر بالعكس، ولذا قال العلامة إن حفظ العقل يتبع حفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس، ولذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضي إلى الفوات مطلقة أولى . وبهذا يشعر كلام الآمدي أيضاً، وغاية ما يمكن أن يقال النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات . لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل . وقد قالوا إن حفظ النسب يقدم على العقل والمال . لأنه راجح إلى بقاء النفس بخلافها، فالحاصل أن الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية بأقسامها، (ثم) بعضها على بعض بالترتيب الذي ذكرنا، ثم ترجيح الضرورة (الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة)، أي القياس الثابت عليه وصفه بها بأقسامها على الثابت عليه بالمناسبة التحسينية، ومن الخاصة يرجح ما هو (الأقرب اعتباراً) في الشرع، (فالأقرب) على ما هو أبعد، والقرب إما أن يكون بحسب ذات الوصف . كالوصف الذي يناسب نوعه الحكم فانه أقرب من المناسب نوعه جنس الحكم، ومن المناسب جنسه نوعه، والمناسب جنسه جنسه، وكالوصف المناسب جنسه القريب للجنس القريب للحكم، فإنه أقرب من المناسبة جنسه البعيد لجنس الحكم، واعتبر القرب والبعد في جنس الحكم

فالأقربِ ثم الدورانِ ، في محلٍ ، ثم في محلين. ثم السبر. ثم الشبه ثم الإيماء. ثم الطردِ)، أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل. الذي يدل على علية الوصف لحكم الأصل، كالنص، والمناسبة والدوران- والسبر. والشبه. والإيماء. والطرد وغيرها. وهو على أقسام. الأول يرجح القياس الذي يثبت علية وصفه بالنص

أيضاً، وأما أن يكون بحسب صفته كالوصف المناسب للحكم مناسبة جلية، فانه أقرب من المناسب مناسبة خفية، ويعني بالجلية ما يلتفت الذهن إليه في أول سماعه (كقوله عليه السلام: «لا يقتضِ القَاضِي وَهو غَضْبَان» فان الذهن بأول السماع يلتفت إلى أن الغضب إنما يمنع من الحكم لكونه مانعاً من استيفاء الفكرة، وبالخفية ما يقابله، وأما أن يكون بحسب أمور خارجية كالوصف الذي يدك مناسبته للحكم، إما بسائر الطرق كالإيماء والدوران والسبر وغيرها . فانه أقرب اعتباراً مما لا يكون كذلك ويرجع إلى الترجيح بكثرة الأدلة أو بالخلو عن المعارضة فانه قرب اعتباراً مما لمناسبته معارض، أو لمناسبته الحكم من وجهين . فانه أقرب مما مناسبته من وجه واحد، وبالجملة فالمناسبة بأقسامها راجحة على الدوران، لأن المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لأن الوصف المناسب . إنما يؤثر في الحكم لمناسبة له فهي علة لعلية العلة بخلاف الدوران . فانه ينفك عن العلية أو قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمتضايفين، وقد توجد العلية بدون الدوران كاحدى علل المعلول النوعي، وفيه نظر . كذا ذكر العبري : أقول لعل وجهه أن المناسبة أيضاً قد توجد بدون العلية كما في المناسب المرسل، الذي لم يكن ضرورياً كلياً قطعاً، (ثم) يرجح بعد القياس الثابت بالمناسبة (الدوران)، أي القياس الثابت به على ما ثبت بالسر المظنون، لاستقلال الدوران في الدلالة على العلية، بخلاف السبر المحتاج فيه إلى مقدمات كثيرة، وأما السبر المقطوع الذي في مقدماته قطعية فهو راجح على الدوران قطعاً، ومن قياس الدوران ترجيح ما دوراته (في محل)، وهو أن يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عنه لزوال تلك

القاطع على الذي يثبت عليته بالنص الظاهر. لأن القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في أوائل القياس، والإجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع. وقد أهمله المصنف، لكن هل يقدم على الإجماع أم لا فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم. الثاني يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بألفاظ ظاهرة على ما ثبت بغيره كالمناسبة ونحوها. لكونه منصوصاً عليه من الشارع، وأما الباقية فثابتة بالاجتهاد، ثم أن الألفاظ الظاهرة هي اللام وإن والباء، فأقواها اللام لأنها

الصفة. كدوران الحرمة مع الإسكار في العصير وجوداً وعدماً، (ثم) ما يكون دورانه (في محلين)، وهو أن يحصل حكم بحدوث وصف في محل، ويزول بانعدام ذلك الوصف عن محل آخر. كدوران أن وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في الدينار وعدماً في النبات. لأن احتمال الخطأ في الدوران أن الأول أقل من احتماله في الثاني، لأن ما يثبت في محل واحد يفيد عدم علية غيره من الأوصاف، بخلاف ما ثبت في محلين لجواز أن يكون انتفاء الحكم في محل آخر لانتفاء وصف آخر. لا لانتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليه، (ثم) يرجح (السبر) أي الثابت به على ما ثبت بالشبهة، (لأن السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه، بعدم علية غير المذكور بخلاف الشبهة، ولعين هذا الدليل قدم في المختصر قياس السبر على قياس المناسبة، (ثم) يرجح (الشبه) أي الثابت به على الثابت بالإيماء، لأن الإيماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية، بل الدال فيه أمر سوى اللفظ. وهو أحد طرق ثلاثة المناسبة والدوران والشبه. فتكون تلك الطرق أصولا بالنسبة إلى الإيماء، والأصل أقوى كذا ذكر العبري وفيه بحث، لأن الدال في الإيماء وإن لم يكن صريح اللفظ لكن يلزم من مدلوله الدلالة على العلية بأحد الطرق الخمسة المذكورة، من غير أن يتمسك في ذلك بأحد الأشياء الثلاثة، فالأولى أن يعلل تقديم الشبه عليه، بأن فيه المناسبة، ولو بالتبعية متحققة قطعاً دون الإيماء، (ثم) يرجح (الإيماء) أي الثابت به على الثابت بالطرد، (ثم) يرجح (الطرد) لكون الثابت بالإيماء مطرداً في جميع موارد وجوده، مع جواز

أظهر. قال الإمام وأما الباء وان ففي المقدم منهما احتمال، وكلام المصنف يقتضي أنهما متساويان وقد تقدم إيضاح ذلك كله. أيضاً في أوائل القياس. الثالث يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي. لأن المناسبة لا تنفك على العلية. وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره، ثم إن المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس. وقد تكون من الحاجيات، ويعبر عنه بالمصلحيات، وقد تكون من التحسينيات، ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم إيضاحه. فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات، والمكمل لكل قسم ملحق به. كما قاله ابن الحاجب، فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي. والمكمل للحاجي مقدم على التحسيني. ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر. وترجح الضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية. لأن ثمرة الدين، هي السعادة الأبدية التي لا يعادلها شيء، ولم يتعرض الإمام وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات. وقد تعرض له الآمدي وابن الحاجب وغيرهما. فقالوا ترجح مصلحة الدين، ثم النفس. ثم النسب. ثم العقل ثم المال. وتعرض صاحب الحاصل إلى القسم الأول فقط. وهو ترجيح الدين على غيره، فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه، وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل، لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة، ولم يذكر ذلك الآمدي قولا بل ذكره سؤالا. واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم. وقد يناسب نوعه جنس الحكم. وقد يكون بالعكس، وقد يناسب جنس جنسه الحكم. قال الامام فالأول مقدم على الأقسام الباقية. والثاني والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع. قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية، وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد، وإلى ذلك أشار المصنف بقوله الأقرب اعتباراً فالأقرب. الرابع يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالدوران، على لذي ثبتت عليته بالسبر. أو غيره من الطرق الباقية، لأن العلية المستفادة من لدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق، ومنهم من قدمه على المناسبة. كما

. . . .

قال الإمام لهذا المعنى أيضاً، ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل الحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه، كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجوداً وعدماً، وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفي على وجوب الزكاة في الحلي بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب وعدماً في النبات، فالدوران في محل أرجح في العلية من الدوران في محلين، لأن احتمال الخطأ فيه أقل، ألا ترى أنا نقطع في مثالنا بأن ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة إلا لزم تخلف المعلول عن علته، بخلاف ما ثبت في محلين. فإنه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب، لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهباً وكونه غير معد للاستعمال، الخامس يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالسبر، على الذي ثبتت عليته بالشبه وغيره، مما بقي كالإيماء والطرد لأن منه ما هو علة اتفاقاً في العقليات والشرعيات، وهو السبر الحاصل بخلاف البواقي. فإن فيها خلافاً مشهوراً، ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً، واختاره الآمدي وابن الحاجب لأنه يفيد ظن علية الوصف، ونفي المعارض له بخلاف المناسبة، فإنه دلالة لها على نفي المعارض. قال في المحصول وهذا إذا كان السبر مظنوناً، فإن كان مقطوعاً به فإن العمل به متعين، وليس هو من قبيل الترجيح. السادس يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالشبه على الذي ثبتت عليته بالإيماء، لأن الشبه يقتضي وصفاً مناسباً، والإيماء ليس كذلك، لأن ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسباً أم لا، وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره، وهذا الذي جزم به المصنف من كون الإيماء مؤخراً عما قبله، ذكره الإمام بحثاً بعد أن نقل أن الجمهور اتفقوا على تقديم الإيماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب. السابع يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالإيماء على الذي ثبتت عليته بالطرد. لأن الطرد غير مناسب أصلا، كما عرف في موضعه، وأما الإيماء فقد يكون مناسباً، وما كان مناسباً في بعض الأحوال راجح على ما يكون كذلك. الثامن يرجح

. . . .

القياس الذي ثبتت عليته وصفه بالطرد على ما بقي من الطرق الدالة على العلية، ولم يبين المصنف ذلك، والذي بقي هو تنقيح المناط، وفي تأخره عن الطرد نظر. ولم يصرح الإمام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه، وإنما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الإمام، قال: (الثالث بحسب دَليل الحكم فيُرجع النَّصُّ ثمَّ الإجماع لأنَّه فرْعهُ، الرابع بحسب كيفية الحكم، وقد سَبق، الخامسُ موافقَة الأصولِ في العلة والحكم والاطراد في الفروعِ)، أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الأصل، فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات، المذكورة في الباب قبله، أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه، أو خاصاً، أو غير ذلك، وهذا إنما

تحقق المناسبة بخلاف الطرد، الوجه (الثالث) الترجيح (بحسب دليل الحكم)، أي حكم الأصل، وبيانه أن دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعياً امتنع الترجيح لما مر، من أن الترجيح لا يجري في القطعيات، وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعياً دون الآخر . تعين العمل به، وإن كان الدليل في كل منهما ظهياً فيكون إما نصاً كتاباً، أو سنة أو إجماعاً لما سبق من أن دليل حكم الأصل لا يكون قياساً، وإذا كان كذلك (فيرجح النص) أي القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع، (ثم) يعمل (الاجماع لأنه) أي الإجماع (فرعه)، أي النص، لأن حجيه الاجماع تثبت بالنص، والأصل على الفرع . قال الجاربردي وفيه نظر . لأنه لو سلم أن الاجماع فرع النص . لا يلزم أن يكون النص مطلقاً مقدماً على الإجماع، بل النص الذي هو دليل الاجماع، أقول لا خفاء في أن أصالة بعض أفراد النص الاجماع، يقتضي أن تكون طبقة النص في الجملة أرفع من الاجماع، وهذا القدر يكفي وكذا يرجح الثابت بحكم أصلي، بما لم ينسخ باتفاق على ما ثبت حكم أصله بما اختلف في كونه منسوخاً، وكذا يرجح القياس الثابت به حكم أصلي بالإجماع بنص الكل

يمكن في الدلالة الظنية لما علمت أنه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي والظني، ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند، وإن كانت متواترة لم يكن الترجيح إلا بالمتن خاصة. كما قاله في المحصول وهو ظاهر، ثم ذكر المصنف أن يرجح القياس الذي ثبت حكم أصله بالنص كتاباً كان أو سنة على القياس الذي ثبت حكم أصله بالإجماع، ويرجح الإجماع على غيره كالقياس إن جوزنا حكم الأصل به، وتوجيه الثاني ظاهر، ولذلك سكت عنه المصنف، وأما الأول فتوجيهه أن الإجماع فرع عن النص/ لأن حجيته إنما ثبتت بالأدلة اللفظية، ولا شك أن الأصل مقدم على الفرع وهذا الذي جزم به أبداه الإمام احتمالا فقط، فإنه نقل عن الأصوليين تقديم

المنقول بالآحاد على ما ثبت له حكم أصل بالإجماع السكوتي المنقول كذلك، ويرجح ما ثبت له حكم أصلي بخبر الواحد المتفق قبوله على ما ثبت بالمختلف فيه غير ذلك . الوجه (الرابع) الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق) في الوجه السادس في باب تراجيح الأخبار ولا بأس بإعادتها، بأن يقال القياس المنفي للبراءة الأصلية يرجح على القياس الناقل منها، والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لها، والنافي للحد على مثبته، والدلائل ما مر / وأما تفسير الجاربردي الترجيح بحسب كيفية الحكم بالوجوب والندب والكراهة والإباحة فبعيد على ما لا يخفى، الوجه (الخامس) الترجيح (موافقة الأصول) فيرجح لقياس الموافق الأصول (في العلة) أو في الحكم على ما لا يوافقها بأن تكون على أصلي معللا بها الأحكام في الأول كثيرة أو يكون حكم أصلي موافقاً لأصول شرعية . فإن الأول رجح على ما يخالف الأصول في العلة والثاني على ما يخالف حكماً أصلياً للأصول . أما الأول فلأن موافقة كل أصل كالدليل المستقل على صحة التعليل بتلك العلة فيكون بمنزلة كثرة الأدلة، (و) وأما الثاني فلأن الموافق متفق عليه، والمخالف مختلف فيه، والمراد بموافقة الأصول في الحكم أن يكون جنس (الحكم) موجوداً أو محققاً في الأصول، (والاطراد في

الإجماع على النص، محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات، بخلاف الإجماع، ثم قال وهذا مشكل وعلله، لما قلناه من كونه فرعاً له يعم، صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف، الوجه الرابع الترجيح بحسب كيفية الحكم. وقد سبق بيانه في ترجيح الأخبار في الوجه السادس منه، وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح، والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لها، والمبقي بحكم الأصل على الناقل، وهذا الأخير قد عكسه المحصول سهواً منه، فإنه أحال على ما تقدم، والذي تقدم هو العكس ويستوي القياس الموجب والمحرم، كما تقدم أيضاً الوجه الخامس الترجيح بأمور أخرى هي ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة، وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه الأول موافقة الأصول في العلة، وهو أن يشهد لعلة أحد القياسين أصول كثيرة، كما قاله الإمام. لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دليل على اعتبار تلك العلة، ولا شك في الترجيح بكثرة الأدلة. الثاني موافقة الأصول في الحكم لما تقدم في العلة. كما قال الإمام، وشهادة الأصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول، وقد يراد بها دلالة الأدلة على ذلك الحكم، الثالث الاطراد في الفرع فيرجح القياس الذي تكون العلة فيه مطردة أي مثبتة للحكم في كل الفرع على القياس الذي لا تكون المنقوصة، وعلله الإمام بأن الدال على الحكم في كل الفرع يجري مجرى الأدلة الكثيرة. لأن العلة تدل على كل واحد منها، ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الأخرى، وهو الذي جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكى الإمام قولين من غير ترجيح، وعلل مقابلة بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصهما لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما، وأجاب الإمام بجواب فيه نظر، ومن تراجيح العلة ما قاله في المحصول. وهو أن يرد بها الفرع إلى ما هو جنسه، فانها أولى مما يرد بها الفرع إلى خلاف جنسه. كقياس الحنفية الحلي على التبر فإنه

الفروع)، أي يرجح القياس الذي يكون عليته مطردة، أي مثبتة للحكم

أولى من قياسه على سائر الأمور. قال كذلك العلة المتعدية فإنها راجحة على القاصرة، عند الأكثرين، وقال في البرهان فيه مذاهب. المشهور ترجيح المتعدية، وعكسه الأستاذ أبو إسحاق، وسوى بينهما القاضي. واعلم أن ذكرهم لهذه المسألة ترجيح الأقيسة إنما وقع استطراداً. فإن القاصرة لا قياس فيها. فصل في مرجحات نص عليها الآمدي وابن الحاجب. فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص، على تعليل حكمه، وجواز القياس عليه لحصول إلا من معه من احتمال التعبد، والقصور على الأصل، وبوقوع الاتفاق على كونه معللا، وترجيح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط، لاشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس في العلة/ التي ليس لها مزاحم، أو كان رجحانها على مزاحمتها أكثر من الأخرى، والعلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للإثبات. لأن مقتضاها يتم على تقدير رجحانها، وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم على تقدير رجحانها، وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد، قال (الكتاب السابع في الاجتهاد والإفتاء وفيه بابان، الأول في الاجتهاد، وهو (استفراغُ الجهدِ في

في جميع الفروع على القياس الذي لا تكون العله فيه مطردة بل مثبتة الحكم في بعض الفروع دون البعض . لأن الأطراد يقوي ظن العلية بخلاف عدم الاطراد، (الكتاب السابع في) بيان (الاجتهاد والإفتاء) وأحكامها، (وفيه بابان)، الباب (الأول في الاجتهاد)، وأحكامه والمجتهد (وهو) أي الاجتهاد لغة كما ذكره الآمدي، (استفراغ) الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم الكلفة والمشقة، ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى، ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة، واصطلاحا استفراغ (الجهد في درك الأحكام الشرعية)، وقوله استفراغ الجهد كالجنس والمراد الاستفراغ بحيث يحس عن النفس العجز عن المزيد عليه . حتى يخرج اجتهاد المقصر . فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً، وزعم بعضهم أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم . كما هو ظاهر كلام حجة الاسلام . وقوله الأحكام الشرعية يخرج العقلية والحسية . وإن أردت تخصيصه بالفروع قيدت بالفروعية، وذكر الامام

درك الأحكام الشرعية، وفيه فصلان)، أقول الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة . نقول اجتهد في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة، وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وسبقه إليه صاحب الحاصل . فقوله استفراغ الجهد جنس . وقوله في درك الأحكام به استفراغ الجهد في فعل من الأفعال، ودركها أعم من يكون على

والخنجي أنه إن أريد بذلك قبل استفراغ الجهد في النظر فيما لا يلحقه مع استفراغ الوسع فيه لوم . قال العبري ويلزم به أن الاجتهاد في المسائل الأصولية لوم وحينئذ يجب القطع بعدم جواز فيها للحرق اللوم، لكنه مما اختلف فيه كما يجيء أقول معناه لحوق اللوم على تقدير الخطأ ولا يلزم منه اللوم في الأصول إلا على ذلك التقدير . ولا نسلم حينئذ للقطع بعدم جوازه فيها، ثم لا بد من قيد آخر، وهو أن يقال التي لا دليل قطعي فيها حتى يخرج عنه استعلام الأحكام من أدلتها القاطعة، كوجوب الصلوات الخمس والزكوات، وفي المختصر استفراغ الفقيه، قال المحقق هو احتراز من استفراغ الفقيه وسعه . قال الفاضل الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز، ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الاسلام والآمدي وغيرهما، فانه لا يصير فقيها إلا بعد الاجتهاد . اللهم إلا أن يراد بالفقيه المتهيء لمعرفة الأحكام، ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد، ولا يجتهد غير فقيه على الاطلاق، نعم لو اشترط في الفقيه على من يعلم الفقيه، وإن لم يكن مجتهداً، ثم قد علم مما ذكرنا أن المجتهد هو الباذل تمام جهده في استنباط الحكم الشرعي، الذي لا قاطع فيه، وأن المجتهد فيه الحكم الشرعي الظني، (وفيه) أي في هذا الباب (فصلان) في المجتهد . وأحكام الاجتهاد، وإنما لم يذكر المجتهد فيه لسبق ذكر ما منه الحكم الشرعي وأحكامه، في أو الكتاب فلا حاجة الى ذكره ههنا، وفيه نظر . كذا ذكر العبري . أقوي لعل وجهه أن الحكم الشرعي كيف ما كان لا يصلح أن يجتهد فيه حتى يكفي ذكره فيما سبق، بل المجتهد فيه الحكم الشرعي المكيف بكيفية مخصوصة، (الفصل الأول في المجتهدين) والأحكام

سبيل القطع أو الظن، وقوله الشرعية خرج به اللغوية . والعقلية . والحسية . ودخل فيه الأصولية والفروعية، إلا أن يكون المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم في أول الكتاب، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية، وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه، وهذا أعم من تعريف المصنف، لأنه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها، لكن فيه تكرار، فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة، وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر، لما سيأتي من عدم اشتراط الفقه المجتهد، وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه، وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار، ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء . كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية، وفي الامور العرفية . وفي الاجتهاد في قيم المتلفات . وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب، واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد، والمجتهد فيه، فالمجتهد هو المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية، والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي . كذا قاله الآمدي هنا . والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد . (الفصل الأول في المجتهدين وفيه مسائل الأولى: يجوزُ عليه الصلاة

والشرائط المتعلقة به، (وفيه مسائل) المسألة (الأول يجوز له) أي النبى (عليه الصلاة والسلام أن يجتهد) فيما لا نص فيه، خلافا للجبائيين . فانهما لم يجوزاه مطلقاً، وجوزه قوم في الآراء، والحروب دون الاحكام الشرعية، واختار الأول (لعموم) قوله تعالى: ﴿فاعْتَبِرُوا﴾[1]، لعمومه النبى عليه السلام وغيره، فانه كان عليه السلام أعلى الناس بصيرة، وأكثرهم إطلاعا، على شرائط القياس،

---

(١) الحشر ٢.

والسلامُ أن يجتهدَ لعمومٍ فاعتبرُوا وجـوبِ العمل بالراجحِ ، ولأنَّه أشق وأدل

فيكون مأموراً به، وكان الاجتهاد عليه واجباً فضلا عن الجواز، (ووجوب العمل بالراجح) أي ولأن العمل بالراجح واجب، فاذا رجح ثبوت الحكم في صورة على ثبوته في ظنه، بسبب أن غلب على ظنه تعليل الحكم في الأصل بوصف علم، أو ظن حصوله في تلك الصورة يجب العمل به، (ولأنه) أي الاجتهاد (أشق) من العمل بالنص لاحتياجه الى اتعاب النفس في بذل الجهد، والأشق أفضل، لقوله عليه السلام: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها، والأشق لا يتركه الرسول عليه السلام، والا لكان أمته أفضل منه، هذا الباب قيل لا نسلم ذلك . وإنما يصح لو لم يتصف بما هو أعلى من ذلك كالنبوة والفضائل الأخر، توضيحه أن الشيء قد يسقط عن شخص لدرجة أعلى، ولا يكون فيه نقص لأجره، ولا لكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له، وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حكما، وثواب التقليد لكـونـه مجتهـداً . وثـواب القضاء لكونه إماماً . (و) لأن الاجتهاد (أدل على الفطانة) وجودة القريحة من العمل بالنص فهو نوع من الفضيلة (فلا يتركه)، أي لا يجوز خلوه عليه السلام عنه، لأنه مجمع الفضائل، ويرد عليه ما مر، ولقوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ [1] عاتبه على حكمة ومثله لا يكون فيما علم بالوحي، ولقوله عليه السلام: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي» وسوى الهدى حكم شرعي . أي لو علمت أولا علمت آخراً . لما فعلت، ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما علم بالرأي واستدل أبو يوسف عليه بقوله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [2] وبين الفارسي وجه دلالته . فقال الرؤية بالأبصار مثل رأيت زيداً، وللعلم مثل رأيت زيداً قائما، وللرأي مثل أرى فيه الحل والحرمة، وأراك لا تستقيم لرؤية المعنى لاستحالتها في الأحكام، ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول، الثالث وكذا الثاني إذ المعنى . بما اراك الله لتتم الصلاة، فتعين أن يكون المراد الرأي أي لما جعله الله رأيا لك، وأجيب بأنه بمعنى الأعلام وما

(١) التوبة ٤٣.

(٢) النساء ١٠٥.

على الفَطانةِ . فلا يتركهُ . ومنعه أبو علي وابنُه، لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوَى﴾ قلنا مأمورٌ به فليس بهوَى، ولأنه ينتظرُ الوحيَ، قلنا ليحصل الناس على النص، أو لأنه لم يجد أصلاً يقيسُ عليه، فرع لا يخطيء اجتهاده وإلا وجبَ اتّباعه)، أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ فذهب الجمهور إلى جوازه ونقله الإمام عن الشافعي، واختاره المصنف وهو مقتضى اختيار الإمام أيضاً، لأنه استدل له، وأجاب عن مقابله، وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو

مصدرية، وحذف المفعولان معا وهو جائز، وقد يستدل بأنه قال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته قالت نعم، قال فدين الله أحق . وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين سأله عن قبلة الصائم «أريت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك» فان كلا منهما قياساً وأجيب بأنه عليه السلام علم ذلك بالوحي، لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب الى فهم السامع، واستدل أيضاً بأنه عليه السلام شاور أصحابه في كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها، ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتحميز الرأي أو كان تطييب قلوبهم، فإن لم يعمل برأيهم كان ذلك استهزاء، أو سهواً، لا تطييباً، وان عمل فلا شك أن رأيه أقوى، وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى . لأنـه أقـوي (ومنـه أبـو علي) الجبـائـي (وابنـه) أبـو هاشم . أي جواز الاجتهاد له عليه السلام لقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحي﴾ وهو ظاهر في العموم، وأن كل ما ينطق به فهو وحي، وهو ينفي الاجتهاد، لأنه قول بالرأي وهو قول بهوى النفس، ويشبهها لا بالوحي (قلنا) الظاهر منه أنه رد ما كان يقولونه في القرآن . أنه افترى فيختص بما بلغه وينتفي (الخمول) ولو سلم فلا نسلم أنه ينتفي الاجتهاد لأنه عليه السلام (مأمور به) أي باجتهاد بالوحي، (فليس) الاجتهاد نطقاً (بهوى) بل هو قول عن الوحي الذي مضمونه إذا ظننت كذا فاعلم أن حكمي، كذا . قوله (ولأنه) دليل بأن الجبائيين عطف على لقوله أي، ولأن النبى عليه السلام كان (ينتظر الوحي) في كثير من الأحكام كالظهاره واللعان، فلو جاز له الاجتهاد لما أخر بل اجتهد، وأجاب لوجوبه عليه فيما لم ينزل فيه وحي،

هاشم إلى المنع، وحكى في المحصول قولاً ثالثاً أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب، دون غيرها، ورابعاً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثة وإذا قلنا بالجواز، فقال الغزالي قيل وقع وقيل لا، وقيل بالوقوف، والأول وهو الوقوع اختاره الآمدي وابن الحاجب، وهو مقتضى اختيار الإمام وأتباعه . فإن الأدلة التي ذكروها تدل عليه ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوى . أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها

(قلنا) لا نسلم الملازمة، بل جاز التأخر ليحصل الناس عن النص)، حتى يجوز الاجتهاد حينئذ إذ العمل بالقياس مشروط بالتيقن، بعدم النص (أو لأنه) عليه السلام (لم يجد أصلا يقيس عليه)، ووجد أن المقيس عليه من شرائط أو لأن استفراغ الوسع يستدعي زماناً، أو لأن الأمر لا يقتضي الفور، واستدل أيضاً بانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته، واللازم باطل وفاقا،أما الملازمة فلأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهادية، أولا قطع بأنه حكم الله تعالى، لاحتمال الإصابة والخطأ ، والجواب منع لزومه في الأحكام الاجتهادية مطلقاً، بل إذا لم يقرن بها القاطع، فإن اجتهاداً يكون عنه إجماع لا يجوز مخالفته، لاقتران الإجماع به، فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به، قوله أو تقرير الله تعالى إياه على ذلك وهو قاطع، (فرع) على جواز اجتهاده عليه السلام، أي لو جوزنا فهل يجوز الخطأ عليه أم لا، والمختار أنه (لا يخطىء اجتهاده، وإلا) أي لو أخطأ (وجب) علينا (اتباعه) لقوله تعالى: ﴿فاتبعوني﴾ [1] ولقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يُؤْمِنُونَ﴾ [2] الى قوله ﴿ويسلموا تسليما﴾ فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل . وفيه نظر . فإن المقلد يجوز له تقليد المجتهد وإن كان مخطئاً في اجتهاده . فلم لا يجوز اتباع النبى عليه السلام وإن أخطأ . ولأنه معارض بقوله تعالى ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ وأجيب عن الأول بأن كثيراً من النصوص دل على اتباعه سبب الاهتداء الى الحق والظفر عليه مطلقاً، وهو يدل على أن ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطأ، فينعكس الى ما يكون خطأ ليس

---

(١) آل عمران ٣١.

(٢) النساء ٦٥.

بالإجماع . قال الغزالي وإذا اجتهد النبي ﷺ فقاس فرعاً على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع . لأنه صار أصلاً بالنص . قال وكذلك لو أجمعت الأمة عليه، ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه . الأول أن الله تعالى أمر أولي الأبصار به، وكان ﷺ أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس، وذلك يقتضي اندراجه في عموم الآية، فيكون مأموراً بالقياس، وحينئذ فيكون فاعلاً له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به، الثاني إذا غلب على ظنه ﷺ أن الحكم في صورة معلل بوصف، ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى، فإنه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الأولى، وحينئذ فيجب عليه أن يعمل بمقتضاه، لأن الأصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب العمل بالراجح، الثالث أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لأنه يحتاج إلى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون أكثر ثواباً، لقوله ﷺ العائشة: «أجْرُكِ على قَدْرِ نَصَبِكِ» فلو لم يعمل النبي ﷺ به مع أن بعض أمته قد عمل به، لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع، الرابع وهو قريب مما قبله . أو هو معه دليل واحد أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعاً، فيكون العمل به نوعاً من الفضل . فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل . ثم ذكر المصنف

بواجب الإتباع، وما حكم به وجب الاتباع لما ذكرنا، فلا شيء من الخطأ بما حكم به، فلا شيء مما حكم به خطأ، وما اجتهد فيما أخطأ حكم به، يجعل هذه صغرى الأولى السالبة تنتج ليس شيء مما اجتهد بخطأ، وهو المدعى، وعن الثاني بأنه عتاب على ترك الأولى، هذا ولكن مختار الحنفية أنه يجوز الخطأ في اجتهاده وإن لم يحتمل القرار عليه، لأنه عليه السلام شاور أصحابه في أساري بدر فرأي أبو بكر رضى الله عنه أخذ الفدية وعمر رضى الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأي أبي بكر واختاره، فنزل قوله: ﴿لو لا كَتِاب مِنَ

للمانعين دليلين . أحدهما قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[1] فإنه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه السلام كانت بالوحي، والجواب أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحي، وأجاب صاحب الحاصل بأن الاجتهاد إذا كان مأموراً به لم يكن النطق به هوى، واقتصر عليه، وتبعه المصنف على ذلك، وهو يشعر بأن الخصم قد استدل بصدر الآية وهو باطل . فإنه لا يقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى، فإن الهوى هو القول لمحض غرض النفس، بل الذي يناسب التمسك به إنما هو قوله تعالى: ﴿إنْ هُوَ إلا وَحْيٌ يُوحى﴾[2] على ما قررناه، ثم لو سلمنا أن الاجتهاد قول بالهوى، على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما تميل إليه النفس وتسكن له، فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى، بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به، الدليل الثاني لو جاز له ﷺ أن يجتهد في الأحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تأخير فصل الخصومات والمحاكمات إلى نزول الوحي، لأن القضاء على الفور، وقد تمكن منه بالاجتهاد . لكنه أخر في الظهار واللعان . وأجاب المصنف بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص، ولوجود أصل يقاس عليه، وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له اليأس عن النص، وذلك بأن يصير مقدار يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحياً . أو انتظار لأنه لم يجد أصلاً يقيس عليه . وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الإمام ولا الآمدي، (قوله فرع الخ) هذا البحث مبني على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع، والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطيء اجتهاده قال الإمام أنه الحق واختاره الآمدي وابن

الله سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فيما أَخَذْتُمْ عذَابٌ عظيم﴾[3] أي لولا حكم الله سبق في اللوح

---

(١) النجم ٣ ـ ٤ .

(٢) النجم ٤ .

(٣) الانفال ٦٨ .

الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه، ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة، وأصحاب الحديث، احتج المانعون بأنا مأمورون باتباعه ﷺ فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه، وهذا ضعيف، لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه، ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك / فلا يتصور وجوب اتباعه فيه، سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامي للمفتي، واحتج الآمدي باشياء منها قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾(١). وقوله تعالى في حق أسارى بدر، ﴿ما كَانَ لِنَبِيٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىَ﴾(٢). فإن عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي ﷺ، وبقوله عليه السلام: «إنَّما أَحْكُمُ بالظَّاهِرِ»، قال: (الثانية يجوزُ للغائبينَ عن الرسول وفاقاً، وللحاضرين أيضاً إذ لا يمتنعُ أمرهم بهِ، قيل عرضةٌ للخطأ، قلنا لا نُسلم بعدَ الإذن، ولم يثبت وقوعه) أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لأمة النبي ﷺ في زمنه على مذاهب حكاها الآمدي، أحدها يجوز مطلقاً، والثاني يمتنع مطلقاً، والثالث يجوز للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين، والرابع إن ورد فيه

المحفوظ، وهو أنه لا يعاقب أحداً بالخطأ في الاجتهاد، لأصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم الفدية وترككم القتل. فقال عليه السلام: «لَوْ نَزَلَ فِينَا عَذَاب لما نجيء إلا عمر» فهذا دليل واضح على خطئه في الاجتهاد، وأجيب بأنه يجوز أن يكون معنى الآية، لو لا سبق الكتاب بإباحة المن، وهو الرخصة، لمسكم العذاب على ترك القتل. فلا يكون في الآية حينئذ إلا العقاب على ترك العزيمة، ولا يلزم منه أن الحكم بإباحة المن خطأ، المسألة (الثانية يجوز) الاجتهاد (للغائبين عن) حضرة (الرسول) عليه السلام في عصره (وفاقاً)، لاسيا بعد الرجوع وضيق الوقت، والدليل خبر معاذ رضي الله عنه حيث قال (اجْتَهِد برَأيي) وصوبه النبى عليه السلام، (و) يجوز (للحاضرين) بحضرته عليه السلام

---

(١) التوبة ٤٣.

(٢) الانفال ٦٧.

إذن خاص جاز وإلا فلا، والخامس أنه لا يشترط الإذن بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه . قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به، فمنهم من قال وقع التعبد به، ومنهم من توقف فيه مطلقاً، ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب، قال والمختار جوازه مطلقاً، وأن ذلك مما وقع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً، وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً، واختار الإمام جوازه مطلقاً، وأما الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ، وأنهم توقفوا فيه في حق الحاضر . ومال إلى اختياره . وكلام المصنف أيضاً مطابق

(أيضاً . إذ لا يمتنع أمرهم به)، أي أمر الرسول إياهم بالاجتهاد بأن يقول اجتهدوا، أو اعملوا على وفق ظنكم، إذ هو لا يمتنع بالذات، بل لو امتنع لكان بالغير والأصل عدمه . فإن (قيل) الاجتهاد (عرضة للخطأ)، أي في متعرضه فلا يجوز مع القدرة على الظفر على النص للأمن عن الخطأ، أو سلوك سبيل مخوف مع القدرة على سلوك أمن قبيح، (قلنا لا نسلم) كون الاجتهاد عرضة للخطأ (بعد الإذن) فيه . فإن الشارع لما أمر بالاجتهاد والعمل بالظن أمن من الغلط . لأنه بالاجتهاد يكون آتيا بما أمر به . كذا في محصول الإمام واستصوبه المراغي والخنجي وغيرهما وفيه نظر . لأن كونه عرضة الخطأ بناء على أنه مظنون غير مقطوع، وذا لا يندفع بكونه مأموراً به، وتحقيقه أن كونه خطأ عبارة عن عدم وجدان الأمارة الدالة على الحكم المعين في الواقع كما سيجيء، فجاز كونه مأموراً باتباع الظن مع أنه لم يجد تلك الإمارة، ويؤيد ذلك قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر، فإنه عليه السلام أمرهما بالحكم بين الخصمين بما يغلب عليه ظنهما، وجوز عليهما الخطأ حيث قال: « إنْ أَصبْتُمَا فَلَكُمَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وإنْ أَخْطَأْتُمَا فَلَكُمَا حَسَنَةٌ واحدةٌ» وأيضاً مبنى على القبيح العقلي، وعليه كلام كما مر، واعلم أن ما ذكره يدل على أنه يجوز للغائبين الاجتهاد بالاتفاق، والخلاف إنما هو في الحاضرين، والمفهوم من شرح المختصر أنه غير جائز عند البعض مطلقاً، وجائز عند آخرين، ثم المجوزون اختلفوا فذهب البعض الى أنه وقع ظنا لا يقينا، والبعض الى أنه لم يقع أصلا وهو مذهب الجبائيين، والبعض الى التوقف، والبعض الى أنه واقع عمن غاب عنه،

له كما ستعرفه، إذا علمت ما قلناه علمت أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع، وعبارة الإمام أنه جائز بلا شك، ثم استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به أي لا يمتنع عقلاً ولا شرعاً، أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى إليَّ أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به، فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر، ولا لغيره إذا الأصل عدمه، فمن يدعيه فعليه البيان، (قوله قيل عرضة إلخ) . أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك، والنص آمن من سلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلاً، والجواب لا نسلم أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه . فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعمل به، صار آمناً من الخطأ . لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به، هكذا أجاب به الإمام وأتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف، لأن الإذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل إنما يمنع من التأثيم، والأولى الجواب أن يقال لا نسلم أنه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء، بل يؤمر فيها بالاجتهاد، سلمناه . لكن لا نسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح، سلمنا لكنه فرع عن قاعدة التحسين . والتقبيح العقليين، (قوله ولم يثبت وقوعه) هو عائد إلى المسألة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر، ولا ينبغي إعادته إلى الغائب أيضاً، فإنه مع كونه مخالفاً الظاهر فإنه مخالف لرأي الأكثرين، والذي مال إليه الإمام كما تقدم إيضاحه، إذا علمت هذا فنقول أما الوقوع للغائب، فدليله قصة معاذ لما بعثه إلى اليمن، وأما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة الفريقين، وذكر جوابها كما فعله الإمام فلنذكر ما ذكره، فنقول احتج المانعون بوجهين . أحدهما أن الصحابة لو اجتهدوا في

وفيمن حضرته التوقف، وقول المصنف (ولم يثبت وقوعه) إشارة الى التوقف، وزعم الخنجي أنه إشارة الى مذهب المنع، حيث قال إنه اختيار مذهب الجبائيين، وهو سهو . لأن عدم ثبوت الوقوع لا يستلزم ثبوت عدم الوقوع

عصره عليه السلام لنقل، وجوابه أن عدم النقل قد يكون لقلته، ثم إنه معارض بقصة سعد وغيره كما سيأتي، الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث إليه، ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها له، وجوابه أن الرفع قد يكون لسهولة النص . أو لأنه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء، واحتج القائلون بالوقوع بأمرين . أحدهما تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة وعمرو بن العاصّ وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين، وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز التمسك به إلا في مسألة عملية، وهذه المسألة لا تعلق لها بالعمل . الثاني قوله تعالى:

وهو ظاهر واستدل الجبائيان بأنه لو وقع لأشتهر كاجتهاد الصحابة بعد وفاته عليه السلام، والجواب أنه لم يشتهر لقلته، واستدل المتوقف أنه لم يدل دليل على وقوعه، وما ينقل من الآحاد لا يكفي في المسألة العلمية فيجب التوقف، والأقرب مذهب مقاتل بالوقوع ظنا، يعني دل الدليل الظني على الوقوع سواء كان ذلك مما يكفي فيه الظن أو لا بدله من قاطع . لأن سعد بن معاذ حكم في بني قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم . فقال عليه السلام: «لَقَدْ حَكَمْتَ بِحُكْمِ مَنْ فَوْقَ سبعةِ أرفعة» أي بحكم الله، والرفيع السماء، ولأن أبا قتادة (قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه، فقال رجل سلب ذلك القتيل عندي، فطلب منه عليه السلام أن يرضيه، فقال أبو بكر لا بالله ذا لا يعمد الى أسد من أسد الله مقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، والظاهر أنه عن الرأي دون الوحي، وصوبه رسول الله عليه السلام (وقال صدق) أي في الحكم، وأما لا بالله فالأصل لا والله حذف الواو وعوض عنه حرف القسم، وذا مقسم عليه عند الخليل، والمعنى لا والله والأمر ذا فحذف الأمر لكثرة الاستعمال، وقال الأخفش انه من جملة القسم مؤكداً له . كأنه قال ذا قسمي والمراد بأسد الله أبو قتادة والخطاب في «فيعطيك» للرجل الذي عنده السلب، ويطلب من النبى إرضاء أبي قتادة من ذلك السلب، وفاعل يعطي ويعمد ضمير النبى عليه السلام، المسألة (الثالثة) فيما لا بد للمجتهد في التمكن من الاجتهاد، (لا بد له أن يعرف من الكتاب والسنة) والإجماع، (ما يتعلق بالأحكام الشرعية . وهو من

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1] وجوابه أن ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع . قال: (الثالثة لا بد له أن يعرفَ من الكتاب . والسنةِ . ما يتعلقُ بالأحكامِ . والإجماعِ . وشرائطِ القياسِ ، وكيفيَّة النظر . وعلمِ العربية . والناسخ والمنسوخ . وحالِ الرواةِ . ولا حاجة إلى الكلامِ ، والفقهِ لأنه نتيجته)، أقول شرط الاجتهاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية، ولا يحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور . أحدها كتاب الله تعالى، ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام

الكتاب خمسمائة آية . ولا يلزمه حفظها بل يكفي العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية المحتاج لها عند الحاجة، والمراد بمعرفته أن يحيط بمعانيه اللغوية والشرعية، وأقسامه المذكورة والمباحث المتعلقة بها . وكذا المراد بمعرفة الأحاديث المتعلقة بالاحكام مع شيء آخر ، وهو معرفتها سنداً من الانقسام الى التواتر والشهرة، والآحاد وغير ذلك ولا يلزم حفظ الأحاديث ، بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح يجمعها ، ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها . وإن كان على الحفظ فهو أحسن وأكمل، ولا يلزمه معرفة ما يتعلق بالمواعظ والأحكام الأخروية . والقصص من الكتاب والسنة ، (والإجماع) فلا بد من معرفة مواقعه حتى لا يفتي بخلافه بل يفتي بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين فيما سبق فيه اجتهاد مجتهد واحد فقط . أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولدة في هذا العصر . ولم يكن لأهل الإجماع فيه خوض، (و) لا بد أيضاً أن يعرف (شرائط القياس) وأنواعه ليميز ما هو مقبول عما لا يكون كذلك . فهذه هي العلوم الأربعة التي لا بد من معرفتها ، وهي كالأصول لا بد معها من أربعة اخرى . كالتتمة . اثنان منها مقدمات عليها . أشار الى أحدهما بقوله (و) أن يعرف (كيفية النظر) في استفادات المجهولات من المعلومات، لأنه ناظر في استنباط الأحكام . فلا بد له من العلم

---

(١) آل عمران ١٥٩ .

وغيره، بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الإمام . قال ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب، بل يكفي أن يكون عارفاً بمواقعه، حتى يرجع إليه في وقت الحاجة، والاقتصار على بعض القرآن مشكل . لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة، وتقليد الغير في ذلك ممتنع، لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات، لا جرم أن القيرواني في المستوعب نقل عن الشافعي أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين، الثاني سنة رسول الله ﷺ ولا يشترط أيضاً فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم . الثالث الإجماع، فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي، بل طريقه كما قاله الإمام أن لا يفتي إلا بشيء يوافق بعض المجتهد، أو يغلب على ظنه

بطريق لاستحصال التصورات والتصديقات المكتسبة من ضرورياتها، وهو علم الميزان، وإن الآخر بقوله (وعلم العربية) كاللغة والتصريف والنحو . حتى يحصل له العلم بمفردات كلمات العرب ومركباتها وأحوالها، فيأتي الاستنباط من الكتاب والخبر العربيين، واثنان مؤخران أحدهما يتعلق بالكتاب والسنة وإثبات السنة . بقوله (و) أن يعرف (الناسخ والمنسوخ)، لئلا يؤدي اجتهاده الى ما هو باطل منسوخ، والثاني يتعلق بالسنة، وإليه أشار بقوله (و) أن يعرف (حال الرواة) من العقل، والإسلام والضبط، والفقه، ومقابلاتها، الى غير ذلك مما يتعلق بالجرح والتعديل، في المحصول أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمنعذر لطول المدة، وكثرة الوسائط، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمه المتفق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وأمثالها من أئمة الحديث، (ولا حاجة) للمجتهد (الى) علم (لكلام) لا مكان الاجتهاد للجازم بالإسلام تقليداً عند من صحح إيمان المقلد، ولا مكانه لمن عرف أصول الدين الإجمالي عند من لم يجوز التقليد في الإيمان، (و) لا الى علم (الفقه) المسائل الفرعية، (لأنه نتيجته) أي

أنها واقعة متولدة في هذا العصر . لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض، الرابع القياس فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة، قاعدة الاجتهاد والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها، الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين، وكيفية تركيب مقدماتها، واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره، السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف . لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً وتركيباً . ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز . والاطلاق والتقييد، وغيره مما سبق ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغني عنه باشتراطه معرفة الكتاب والسنة، فإن معرفتها مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة، السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك،

الاجتهاد، فإن المسائل الفرعية مما ولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فلا يكون مما يتوقف عليه الاجتهاد . والحاصل أن المجتهد لا بد له من معرفة الباري وصفاته، وتصديق النبى بمعجزاته، وسائر ما يتوقف عليه علم الإيمان من كل ما أدلته إجمالية، وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام، وأن يكون عالماً بمدراك الأحكام وأقسامها . وطريق إثباتها . ووجوه دلالتها، وتفاصيل شرائطها . ومراتبها، وجهات ترجيحها عند التعارض . والتقصي عن الاعتراضات الواردة عليها . فيحتاج الى معرفة حال الرواة . وطريق الجرح والتعديل . وأقسام النصوص المنطقة بالأحكام، وأنواع العلوم الأدبية . هذا في حق المجتهد مطلقاً . وأما المجتهد في مسألة فكيفية ما يتعلق بها . ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها، وهذا بناء على الأصح أن الاجتهاد ليس منصباً لا يتجزأ بلا . قد يكون العالم مجتهداً في مسألة دون مسألة، والمشهور أن المجتهد إما مجتهد مطلق، أو مجتهد في المذهب . والأول ما ذكرنا، والثاني ما ذكره بعض أصحاب المذهب ممن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدناها . للإمام المطلق في الشرع كحجة

الثامن حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف، ومعرفة طرق الجرح والتعديل . لأن الأدلة لا إطلاع لنا عليها إلا بالنقل . فلا بد من معرفة النقلة وأحوالهم، ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد . قال الإمام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر . فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة كالبخاري ونحوه، قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، (قوله ولا حاجة) أي لا يحتاج المجتهد (إلى علم الكلام)، لإمكان استفادة الأحكام الشرعية منْ دلائلها لمن جزم بحقية الإسلام على سبيل التقليد، ولا إلى التقاريع الفقهية أي مما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد، كما قاله الإمام لأنه نتيجة الاجتهاد . فلا يكون شرطاً وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور، وشرط الإمام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي كالاستصحاب، وعارفاً بأننا مكلفون به، وأهمله المصنف . قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن، بل في مسألة دون مسألة، خلافاً لبعضهم. قال (الفصل الثاني في حكم

الإسلام والإمام النووي في مذهب الشافعي، وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع . حيث يستنبط الأحكام من أصوله، وأما الذين يفتون بما حفظوه أو وجدوه في كتب الأصحاب . فالظاهر أنهم بمنزلة النقلة . والرواة . فينبغي قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوي . كذا ذكر الفاضل، (الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين) ومعناه أن كل مجتهد في الأحكام الشرعية هل هو مصيب أم لا، والمختار أن المصيب واحد، والباقون على الخطأ . وإنما اختلف في هذه المسألة (بناء على الخلاف في) مسألة أخرى، وهي (أن لكل صورة) من صور الوقائع (حكما معيناً)، عند الله . أولا، بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد . فإن كان الحق هو الأول لا يكون كل مجتهد مصيباً . بل المصيب واحد، وإن كان الثاني، كان كل مجتهد مصيباً، وضبط المذاهب أن يقال المسألة الاجتهادية إما

الاجتهاد اختُلف في تصويب المجتهدين . بناء على الخلافِ في أنَّ لكلُ صورة حكماً معيناً . وعليه دليلٌ قطعيٌّ أو ظنيٌّ، والمختارُ ما صَحّ عَن الشّافعي رَضي الله عنه . أنَّ في الحادثة حُكماً مُعيّناً عَليه أمارةٌ، من وجدَها أصابَ، ومَنْ

أن لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين، أو يكون، وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل، وحينئذ إما أن يكون الدليل قطعياً أو ظنياً، وهو معنى قوله (وعليه) أي الحكم المبين عند الله (دليل قطعي أو ظني)، فهذه أقسام أربعة، أما القسم الأول وهو أن لا يكون لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد . فذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالأشعري والقاضي وكأبي الهذيل والجبائيين من المعتزلة، فعلى هذا يلزم أن يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد . فيختلف باختلاف الاجتهاد كذا في محصول الإمام . قال العبري وفيه شيء . وهو أن الأشعري لما ذهب الى قدم الحكم . كيف يذهب الى أن المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم، أقول قد كنت أجبت عنه بأنه يجوز أن يراد نفي الحكم المتعلق بالتعلق الخاص، ويصح ذلك بانتفاء التعلق مع وجود أصل الحكم بمعنى الخطاب، ثم بعد ذلك ظفرت في كلام الفاضل بما يطابقه، حيث اعترض على عبارة المصوبة . وهي أن لا حكم لله معنا فيها بأن أريد قبل الاجتهاد وهو الظاهر، فلا حاجة الى قيد التعيين لأنه لا حكم أصلا ضرورة، أن الحكم ما أدى إليه الاجتهاد، وإن أريد بعد الاجتهاد فلله بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين . وأجاب بأن المراد الأول . وقيد التعيين إشارة الى قسم الخطاب، بمعنى أن لله تعالى فيها خطابا، لكنه إنما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد، فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب، وأما عند من جعل الخطاب حادثا، فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا، ويمكن أن يقال المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد وليس واحداً معيناً، بل له أحكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين، يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم، وأما القسم الثاني

فَقدها أخطأ، ولم يأثم، لأن الاجتهادَ مَسبوق بالدلالةِ لأنه طَلَبَها، والدَّلالةُ مُتأخرةٌ عَن الحكم فلو تحقَّق الاجتهادانِ لاجتَمعَ النَّقيضانِ، ولأنَّه قال عليه

وهو أن يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين، ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين، وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر الطالب عليه اتفاقا،فلمن عثر عليه أجران، ولمن اجتهد ثم خاب عنه واحد . على تحمل الكد دون الخيبة، وأما القسم الثالث وهو أن في الواقعة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي فهو مذهب طائفة من المتكلمين، وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه، واختلفوا في أن المخطىء هل يستحق أم لا . فذهب بشر المريسي وأبو بكر الأصم منهم الى تأثم المخطىء . وغيرهما الى عدم التأثم . وكونه معذورا لخفاء الدليل وغموضه، وأما الرابع فهو مختار أبي حنيفة والشافعي رحمها الله، وإليه أشار بقوله (والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكما معيناً عليه أمارة)، والمراد بها ما يحصل به ظن ثبوت المدلول، ولا يرتبط به ارتباطاً عقلياً، (من وجدها) أي تلك الأمارة (أصاب، ومن فقدها أخطأ)، ولم يأثم لأنه غير مكلف بإصابتها لخفائها وغموضها، ولذلك كان المخطىء معذوراً بل مأجوراً، وما نقل عن الإمامين ومالك وأحمد أربعتهم من أن كل مجتهد مصيب، فمحمول على أنه مصيب في أنه أدى ما كلف به من بذل تمام الجهد، لا أنه أصاب الحق، والدليل على ذلك تصريحهم بتخطئة البعض، وإنما قلنا أن الحكم واحد معين قبل الاجتهاد، والمصيب من وجده، وفاقده مخطىء، (ولم يأثم لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة)، أي متأخر عن دلالة الدليل على الحكم، (لأنه) أي الاجتهاد (طلبها)، أي طلب دلالة ما يدل عليه، وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء، فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم، (والدلالة) أي دلالة الدليل على الحكم (متأخرة عن الحكم)، لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم، فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتبتين، (فلو تحقق الاجتهادان) المؤدي أحدهما الى الاثبات . والآخر الى النفي، أو المفضي أحدهما الى الحظر / والآخر الى

الصلاة والسلام: «من أصابَ فلهُ أجْرَان وَمنْ أخطأ فَلَهُ أجْرٌ» قيل لو تعيَّن الحُكم فالمخالف له لم يحكُم بما أنزلَ الله فَيفسُق ويَكفُر، لقوله تعالى: ﴿وَمنْ لمْ يحكُمْ﴾[1] قلنا لما أمِرَ بالحُكم بما ظَنّه وإن أخطأ حكمَ بما أنزلَ الله . قيل لو

الإباحة، وهما في قوة النفي والاثبات، أي لو كانا حقين في نفس الأمر (لاجتمع النقيضان)، لتحقق النفي والاثبات، أو ما هو في قوتهما، فيلزم أن يكون الحكم عند الله واحداً وكذا المصيب، ولا يكون كلا المجتهدين مصيباً، قيل عليه لا نسلم أن الاجتهاد الطلب المذكور، بل هو استفراغ الجهد لتحصيل الظن المحصل للحكم . وحينئذ لا يلزم تحقيق الحكمين المنافيين قبل الاجتهادين . فلا يلزم اجتماع النقيضين، بل اللازم استتباع كل من الاجتهادين واستدعاءهما حكما مخالفاً حكم الآخر، يجب على كل من المجتهدين العمل بما أدى إليه اجتهاده دون الآخر، وهو غير ممتنع، (ولأنه) أي النبى قال عليه الصلاة والسلام «من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحـد» فإنه يدل على أن المجتهد قد يكون مخطئاً وقد يكون مصيباً، وذا يدل على أن في الواقعة حكماً معيناً قبل الاجتهاد لا متعدداً بتعدد الاجتهاد المؤدي إليه، وإلا لم يكن مجتهداً مخطئاً، وفي الحديث أيضاً دلالة على أن المخطىء لا يأثم، لأنه عليه السلام حكم بأن المخطىء مأمور فلا يكون آثما، وقـد يستدل بأن قول المجتهدين ان كلا منهما أو أحدهما بلا دليل فهو خطأ . وإن كانا بدليلين، فإن ترجح احدهما تعين الصحة، وكان الآخر خطأ، إذ لا يجوز العمل بالمرجوح، وإن تساويا تساقطاً فوجب الوقف والتخيير، وكانا في التعيين مخطئين، وأجيب بان هنا قسماً آخر وهو أن يرجح كل منهما، فإن الإمارات تترجح بالنسبة، فإنها ليست أدلة في أنفسها فإمارة كل راجح عنده، وذلك هو رجحانه في نفس الأمر . واستدل أيضاً بأنهم أجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة لا بتبين الصواب عن الخطأ . وتصويب الجميع ينفي ذلك الجواب . لا نسلم أن لا فـائـدة إلا ذلـك بـل ثمة فـوائـد أخـرى كترجيـح إحـدى الأمـارتين في

---

(١) المائدة ٤٤.

لم يصوبِ الجمعُ لما جازَ نصبُ المخالفِ، وقَد نصَب أبو بكر زَيداً رضي الله عنهما، لم يجز قوليةُ المُبطِل والمخطيء ليس بمبطل)، أول المعروف أنه ليس كل

نظرهما . لترجيحهم لها وكتساويهما لتتساقطا وتتراجعا الى دليل آخر، وكالتمرين وحصول ملكة الوقوف على المأخذ ورد الشبهة ليعين ذلك على الاجتهاد . كذا في شرح المختصر للمحقق، (قيل) على المختار (لو تعين الحكم)، أي لو كان لله في الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين . لكان ما أنزل الله في تلك الواقعة ذلك الحكم، فالمخالف له) وهو الحاكم بغير ذلك الحكم (لم يحكم بما أنزل الله فيفسق)، حينئذ ويكفر لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بما أنزل الله فأولَئكَ هم الفَاسقُونَ﴾ وفي وضع آخر ﴿فأولئك هم الكافرون﴾[1] واللازم وهو فسوف المخالف أو كفره باطل وفاقا، (قلنا) المجتهد (لما أمر) أي لما كان مأموراً (بالحكم بما ظنه، وإن أخطأ) أي وإن كان مخطئاً فيه، كان المخالف الحاكم بما أدى إليه ظنه الخطأ قد حكم بما أنزل الله)، أو من جملة ما أنزل الله أن كل مجتهد مأمور بأن يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وإن كان خطأ، وحينئذ لا يلزم الفسق ولا الكفر، وهذا مما يؤكد ما ذكرنا من أن كون الاجتهاد مأذونا فيه لا ينافي كونه خطأ، (قيل) لو كان حكم الله في الواقعة قبل الاجتهاد معينا لم يصوب جميع المجتهدين، إذ الحاكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيباً، (لو لم يصوب الجميع لما جاز) لأحد من الصحابة (نصب المخالف)، أي من يخالفه في الاجتهاد فيها، لأن المخالف يزعمه الحاكم بغير ذلك الحكم المعين، فهو عنده مبطل لحكمه بالباطل . كالمبطل لا يجوز نصبه وفاقا، لأنه تمكين من الحكم بالباطل، (وقد نصب أبو بكر زيداً رضى الله عنهما) أي زيد بن ثابت رضي الله عنهما، وزيد كان يخالفه في كثير من المسائل فاللازم وهو عدم جواز نصب المخالف باطل فيبطل الملزوم، (قلنا) نعم (لم يجز تولية المبطل) لكن المبطل من خالف الحق عمداً لا اجتهاداً، والمخطيء) في الاجتهاد (ليس بمبطل) فلا يلزم عدم جواز توليته، هذا كله في

---

(١) المائدة ٤٤.

مجتهد في العقليات مصيباً، بل الحق فيها واحد . فمن أصابه أصاب، ومن فقده أخطأ وأثم، وقال العبري والجاحظ مجتهد فيها مصيب أي لا إثم عليه، وهما محجوجان بالإجماع . كما نقله الآمدي، وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد، أو الكل مصيبون . فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا . وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام، واقتصر المصنف على بعضها، فلنذكر ما ذكره منها . أعني الإمام . فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لا نص فيها على قولين، أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهدين وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب، وهم الأشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، واختلف هؤلاء . فقال بعضهم لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به، وهذا هو القول بالأشبه، وقال بعضهم لا يشترط ذلك، والقول الثاني أن له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، وعلى هذا فثلاثة أقوال . أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقاً، فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر، والقول الثاني عليه أمارة أي دليل ظني، والقائلون به اختلفوا . فقال بعضهم لم يكلف المجتهد بإصابته لخفائه وغموضه . فلذلك كان المخطيء فيه معذوراً مأجوراً، وهو قول كافة الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبو حنيفة، وقال بعضهم إنه مأمور يطلبه أولاً . فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه . والقول الثالث أن عليه دليلاً قطعياً، والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه . لكن اختلفوا . فقال الجمهور ان المخطيء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه، وقال بشر المريسي بالتأثيم، والأصم بالنقض، والذي نذهب إليه أن لله تعالى في كل واقعة

الفرعيات الظنية . وأما القطعية فذكر حجة الإسلام أنها أقسام كلامية وأصولية

حكماً معيناً عليه دليل ظني . وأن المخطيء فيه معذور ، وأن القاضي لا ينقض قضاؤه ، هذا حاصل كلام الإمام وقد تابعه المصنف على إختياره ، وزاد عليه فادعى أنه الذي صح عن الشافعي علمنا بهذا أنه أراد القول الأول . المفرع على القول الثاني ، الذي هو مفرع على الثاني من القولين الأولين . لكنه أهمل منه كون المخطيء فيه مأجوراً . وأن المجتهد لم يضف بإصابته ، وإنما عبر عن هذا القول بأنه الذي صح عن الشافعي ، لأن له قولاً آخر أن كل مجتهد مصيب ، وحكاه ابن الحاجب وغيره ، فقال ونقل عن الأئمة الأربعة للتخطئة والتصويب ، وأعلم أن كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم مع ما ذهب إليه من كون الأحكام قديمة ، (قوله لأن الاجتهاد) أي الدليل على أن المصيب واحد دليلان عقلي ثم نقلي ، الأول أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة . لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك الشيء في الوجود ، فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، والدلالة متأخرة عن الحكم لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم ، والنسبة بين الأمرين متأخرة عنهما ، وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين . لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم . وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان . أي كان مدلول كل واحد منهما حقاً صواباً لاجتمع النقيضان . لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة ، الثاني قوله عليه السلام: « مَنْ اجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أجْرَان وَمَنْ أخْطَأَ فَلَهُ أجْرٌ » دل الحديث على أن المجتهد يخطيء وقد يصيب ، وهو المدعى . وفي الدليل نظر . أما الأصول فلم نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره ، ألا ترى أن المتيمم إذا طلب

فقهية ، أما الكلامية فيعني بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم إثبات المحدث ، وصفاته ، وبعثه الرسل ، ونحو ذلك . والحق واحد فيها ليس بمبطل آثم ، فان أخطأ فيما يرجع الى الإيمان باللهورسوله فكافر . وإلا فآثم مخطيء

الماء في برية فإنه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده، إنما هو التحصيل على تقدير الوجود، سلمنا لكن لا نسلم أن النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة، فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم، مع أن هذه النسبة ليست متوقفة على العالم، سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه . فإنه لا يدل على سقوط الإثم عن المخطيء وحصول الأجر له، وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع، بل هو طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة، فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لأن مقصوده يحصل به، ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه، وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً، لأن القضية الشرطية لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه، فان قيل لا دلالة فيه أيضاً، لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع، فانه إن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطيء آثم، وإن كان بدون العلم به فهو مخطيء غير آثم . فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث . أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي، ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده . فان الخطأ في هذه الصورة متصوراً أيضاً عندهم . قلنا إن وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة . وإن لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي، ثم العرفي ثم اللغوي . فان قيل الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً . قولهم ليس كل

مبتدع . كما في مسألة الرؤية . وخلق القرآن . وإرادة الكائنات ومثالها . ولا يلزم الكفر، وأما الأصولية فمثل حجة الإجماع. والقياس، وخبر الواحد، ونحو ذلك بما أدلته قطعية، فالمخالف فيه آثم مخطيء، وإما القطعية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس . والزكاة . والحج . والصوم . وتحريم الزنا . والقتل، والسرقة / والشرب، وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد، والمخالف آثم، فإن أنكر ما علم ضرورة

مجتهد مصيباً لأن اجتهاده في هذه المسألة إذ كان صواباً فقد حصل المدعى، وإن كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد، وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً . قلنا هذه المسألة أصولية وكلامنا في المجتهدين في الفروع، (قوله قيل لو تعين)، أي احتج من قال بأنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين، بأمرين وأحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله، وحينئذ فيفسق، لقوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ أو يكفر لقوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ . واللازم باطل اتفاقاً فالملزوم مثله، والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه، وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله تعالى . الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق . لكن يجوز لأن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان مخالفة في الجد وفي غيره، وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه، والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبطل . أي من يحكم بالباطل والمخطىء في الاجتهاد ليس بمبطل لأنه آت

من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة والشرب ووجوب الصلاة والصوم فكافر، وإن علم بطريق النظر كحجته للاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالإجماع فآثم، مخطىء لا كافر، (فرعان) على القول بأن المصيب واحد، صرح بذلك الجاربردي، وقال العبري هما فرعان على بحث الاجتهاد مطلقاً، سواء كان في الواقعة عند الله تعالى حكم معين أولا، وهذا أظهر الفرع (الأول) في بيان كيفية رفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يمكن التوفيق بين الاجتهادين، مثلا (لو رأى الزوج لفظه)، الذي يلفظ به ألفاظ الطلاق، (كناية)، ولم ينو الطلاق، ورأته الزوجة (أي زوجته ذلك اللفظ

بالمأمور به . قال (فرعان الأول لو رأى الزوج لفظَه كناية، ورأته الزوجة صَريحاً فله الطَّلب، ولها الامتناع فيُراجعان غيرهما، الثاني إذا تغيَّر الاجتهادُ كما

(صريحاً) في الطلاق، وكلاهما مجتهدان فله الطلب)، أي فللزوج طلب الوطء لبقاء الزوجية بينهما في ظنه . لأن اللفظة هذه كناية وبها لا يقع الطلاق بدون النية، (ولها) أي للمرأة (الامتناع) عنه لوقوع الطلاق في ظنها . لكون اللفظ صريحاً عندها فهذه منازعة لا يمكن التوفيق ثمة، وهو إشكال يرد على المذهبين، أما على القول بالتصويب فظاهر، وأما على القول بغيره فلأن محققيهم قائلون بأنه يجب العمل بموجب ظنه . إذا لم يعرف كونه مخطئاً، وحينئذ يصيران متدافعين (فيراجعان غيرهما) من المجتهدين ليفصل بينهما، وإن كان صاحب الواقعة حاكماً إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه بل ينصب من يقضي بينهما، أما على القول بالصواب فلأن كلا من الاجتهادين لما كان صواباً لا يرجح أحدهما إلا بمرجح، وحكم الحاكم يصلح مرجحاً، وأما على القول بالتخطئة فلأن أحد الطرفين إذا انضم إليه حكم الحاكم يصير له كثرة وغلبة، وقد عرفت أن الأكثر يوفقون للصواب أكثر مما يوفق له الأقلون، هذا ولكن ذلك إنما يستقيم إذا كانت المرأة غير مدخول بها، أو انقضى مقدار عدتها عنها . أو كان اللفظ بحيث يصح به وقوع الثلاث، وإلا فليس الامتناع في صريح الطلاق الواحد في العدة، إذا كانت مدخولا بها . قال الجاربردي صورة المسألة يقول المجتهد الشافعي لمجتهدة حنفية أنت بائن، فله الطلب لأنه عنده كناية لا تؤثر بدون نية، ولها الامتناع لأن هذا عندها صريح لا يحتاج إلى النية، أقول هذا سهو منه، لأن الحنفية صرحوا في كتبهم بأنه يحتمل البينونة عن الوصلة النكاحية وغيرها، فلا تتعين الأولى إلا بالنية . أو بدلالة الحال، والأقرب ما في شرح المختصر من أن صورتها في الزوج الشافعي، إذ قال لزوجته الحنفية أنت بائن ثم قال راجعتك والزوج يعتقد الحل، والمرأة الحرمة . لكنه أوردها على تصويب كل مجتهد إذ يلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها في هذه المسألة، وفي مسألة أخرى

لو ظنَّ أنَّ الخَلْعَ فسْخ، ثمَّ ظن أنَّه طلاق فلا يُنْقض الأوّلُ بعْـدَ اقْتران الحُكم، ويُنْقض قبْلهُ)، أقول الفرع الأول في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها . إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين المقلدين لهما سواء . قلنا المصيب

أيضاً . وهي أن ينكح مجتهداً امرأة بغير ولي لأنه يرى صحة، وينكح مجتهداً آخر تلك المرأة ويرى بطلان الأول، أو يلزم من صحة المذهبين حل امرأة واحدة للرجلين، وأجاب بأنه مشترك الإلزام، إذ لا خلاف في أنه يلزم اتباع ظنه، ثم قال والجواب الحق الحل، وهو أن يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما، فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم الموافق . والمخالف قال . الفاضل وجه كونه مشترك الإلزام في الثاني ظاهر، لأنه كما يمتنع كونها حلالا للزوجين في نفس الأمر . كذلك في نظر المجتهد وحكمه، وأما في الأول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند مجتهد، وحرمتها عند مجتهد آخر، وفي كون الحل جواباً عن الإلزام المذكور، ونظراً لأن حكم الحاكم إنما يرفع النزاع إذا تنازعا، ولا يرفع تعلق الحل والحرمة بشيء واحد، فإنه بعد الحكم لم يرفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد، نعم لو أجاب بأن الحل بالنسبة إلى أحدهما، والحرمة بالإضافة إلى الآخر، ولا امتناع في ذلك لكان وجهاً، أقول في كون الثاني مشترك الإلزام أيضاً فيه بحث . لأنه إن أريد امتناع كونها حلالا للزوجين في نظر المجتهد، وامتناع ذلك بالنسبة إلى نظر مجتهد واحد فمسلم . لكنه غير المبحث، وإن أريد امتناعه بالنسبة إلى نظر مجتهدين بأن يحكم أحدهما بكونها حلالا لذا دون ذلك والآخر بالعكس فهو ممنوع، الفرع (الثاني) في أن الاجتهاد إذا تغير هل ينقض بالثاني أم لا . فنقول (إذا تغير الاجتهاد كما لو) اجتهدوا (ظن أن الخلع فسخ) للنكاح، فنكح امرأة خالعها بانت مرات، أو خالعها بعد الطلقتين، (ثم) تغير اجتهاده و(ظن) أنه أي الخلع (طلاق)، فإن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد، كما إذا حكم بصحة ذلك النكاح، ثم تغير اجتهاده لم يجز له نقض الاجتهاد الأول، بل بقي النكاح صحيحاً، وليس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واحد أم لا، كما إذا كان الزوجان مجتهدين، فقال لها أنت بائن مثلا من غير نية للطلاق، ورأى الزوج أن اللفظ صادر منه كناية فيكون النكاح باقياً، ورأت المرأة أنه صريح فيكون الطلاق واقعاً . فاللزوج طلب الاستمتاع بها، ولها الامتناع منه، وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلا، وحينئذ فإذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد إليه . فإن كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به . أيضاً، وهو واضح، الفرع الثاني في نقض الاجتهاد، فنقول إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق . نظر إلى تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول، وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني، بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم، وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها، لأنه يظن الآن أن اجتهاده خطأ والعمل بالظن واجب، وإليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله،

عليه تسريحها بقضاء الاجتهاد الأول . لأن قضاء القاضي لما اتصل به تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد . وإن تغير قبل قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد وجب عليه نقضه . لأنه ظن خطأ، وصواب الاجتهاد الثاني . فالعمل بالظن واجب . وهذا معنى قوله (فلا ينقض) الاجتهاد (الأول بعد اقتران الحكم) به، (وينقض قبله) أي قبل الاقتران . والله أعلم، (الباب الثاني في الإفتاء وفيه مسائل) ثلاث، لأن الإفتاء يستدعي مفتياً ومستفتياً وما فيه الاستفتاء، فأفرد لكل مسألة، المسألة (الأولى) في بيان المفتي (يجوز الإفتاء للمجتهد) وفاقاً، (ومقلد الحي) أي ويجوز له الإفتاء أيضاً . بأن كان حاكياً عن حي من أهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة، أو بوجه آخر موثوق به، لأن علياً رضي الله عنه أخذ بقول مقداد في المذي عن رسول الله عليه السلام، كذا ذكر العبري، أقول فيه نظر، لأنه من باب رواية الحديث لا الإفتاء، والأقرب ما قيل لاتفاق العلماء على جواز أخذ العامي حكم المسألة عن عامي آخر عدل حكى عن مجتهد حي، ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل في حيضها بقول زوجها حكاية عن

وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول، وإلا فالاتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد لهذا المجتهد، وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين، وحكى الإمام قولا أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً . قال (الباب الثاني في الإفتاء وفيه مسائل، الأولى: (يجوز الإفتاء للمْجتهدِ ومُقلّدِ الحيِّ، واختلفَ في تَقليدِ الميِّتِ لأنهُ لا قوْلَ لهُ . لانْعقادِ الإجماع على خلافهِ . والمخْتارُ جوازهُ للإجماع عليه في زمانِنا)، أقول مقصود هذا الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء، فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الأمور الثلاثة . المسألة الأولى في المفتي، فيجوز للمجتهد أن يفتي إذا اتصف بالشروط المعتبرة في الراوي . وهل يجوز للمقلد أن يفتي بما صح عنده من مذهب إمامه، سواء كان سماعاً منه . أو رواية عنه . أو مسطوراً في كتاب معتمد عليه، ينظر فيه . فإن كان إمامه حياً ففيه أربعة مذاهب حكاها ابن الحاجب، يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الإمام والمصنف لأنه ناقل فجاز كنقل الأحاديث، والثاني يمتنع مطلقاً لأنه إنما

المفتي، (واختلف في تقليد الميت)، أي في جواز إفتاء من هو حاكي عن المجتهد الميت تقليداً له، فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز (لأنه لا قول له)؛ يعني أن قول الميت غير معتبر (لانعقاد الإجماع)، أي لجواز انعقاده، (على خلافه) أي خلاف قوله، فلو كان قوله معتبراً لم يكن الإجماع المخالف لقوله معتبراً، وإذا لم يعتبر العمل لم يجز بمقتضاه، لا يقال لم صنفت الكتب واعتبرت مع إفتاء أربابها، لأنا نقول ذلك لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم، وكيفية بناء بعضها على بعض، ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه، (والمختار) عند الإمام والمصنف (جوازه)، أي جواز الإفتاء مقلد الميت، (للإجماع عليه)، أي جواز العمل بهذا النوع من الإفتاء، (في زماننا) إذ ليس في الزمان مجتهد وفيه نظر . لأن الإجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدي كل عصر، فإذا خلا عصر عن مجتهد كيف يتصور الإجماع، نعم قال لما خلا الزمان عن المجتهد وعن الحاكي عنه حياً وجب العمل بالمحكي عن الميت ضرورة، لكان أحسن، ولو سلم

يسئل عما عنده لا عما عند مقلده، وأما القياس على نقل الأحاديث فممنوع، قال ابن الحاجب لأن الخلاف ليس في مجرد النقل . أي إنما الخلاف في أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم، وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه، والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد، ويجوز عند عدمه للضرورة، ورابعها أنه إن كان مطلعاً على المآخذ أهلا للنظر جاز لوقوع ذلك على مر الأعصار من غير إنكار . وإن لم يكن كذلك فلا يجوز لأنه يفتي بغير علم، وهذا هو المختار عند الآمدي وابن الحاجب وغيرهما . وإن كان إمامه ميتاً ففي الإفتاء بقوله خلاف، ينبني على جواز تقليده . فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله إلى حكاية الخلاف في تقليده وهو حسن . لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحي يوهم الاتفاق على الجواز فيه . وليس كذلك لما عرفت، (قوله لأنه) أي الدليل على أنه لا يجوز الإفتاء المقلد الميت، أن

الإجماع . لكن لا نسلم انعقاده على ذلك مطلقاً، بل المختار في أحكام الآمدي أن غير المجتهد إنما يجوز إفتاؤه بمذهب الغير إذا كان مجتهداً في ذلك المذهب مطلقاً على مأخذ أقوال إمامه، قادراً على التفريع عليه، متمكناً من الجمع والفرق، والنظر والمناظرة فيه، لانعقاد الإجماع من أهل كل عصر على قبول هذا النوع من الفتوى، وإن لم يكن كذلك فلا يجوز له الإفتاء، واستدل أيضاً بأن العدل الموثوق به إذا حكى عن مجتهد عدل حكماً لعامي غلب على ظنه صدق الحاكي وصدق المجتهد، وإذا غلب على ظنه أن حكم الله ما حكاه العدل فيعمل به، كذا ذكر العبري، والحق في إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد التفصيل، وهو أنه إن أريد به الإفتاء ما هو المتعارف من الإفتاء في المذهب لا بطريق كلام، ففيه أربعة مذاهب . الأول أنه يجوز مطلقاً، والثاني لا يجوز مطلقاً . والثالث أنه إنما يجوز عند عدم المجتهد، والرابع أنه يجوز لمن يسمى بالمجتهد في المذهب وهو المختار، وإن أريد نقل العدل الغير المجتهد عن مجتهد . كأن يقول قال أبو حنيفة كذا، وقال الشافعي كذا فلا نزاع في قبوله، فيشترط فيه ما يشترط في قبول رواية الحديث كما سبق، وأما في الافتاء بالمعنى المتعارف فيشترط أن

الميت لا قول له بدليل انعقاد الإجماع على خلافه، ولو كان له قول لم ينعقد على خلاف قول الحي، وإذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الإفتاء بما كان ينسب إليه . قالوا وإنما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض، ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه . هذا ما نقله الإمام في تقليد الميت حكماً وتعليلا . ثم مال إلى الجواز . فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة، وهذا الذي مال إليه قد صرح المصنف باختياره، واستدل له بما ذكرناه، وهو دليل ضعيف / فإن الإجماع إنما يعتبر من المجتهدين . فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله، والأولى في الاستدلال أن يقال لو لم يجز ذلك لأدى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم، ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله . لروايته وشهادته ووصاياه . وما استدل به الخصم من انعقاد الإجماع على خلافه فممنوع، لما سبق فيه من الخلاف . وإن سلم فهو معارض بحجية الاجماع بعد موت المجمعين . قال: (الثانية يجوزُ الاستفتاء العاميِّ لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد وتفويت معاشهم

يظن المستفتي علم المفتي وعدالته، إما بالاختبار وإما بأن رآه منتصباً للفتوى، والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه، فإذا ظن عدم علمه أو عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقاً، وأما إذا كان مجهول العلم والجهل ففيه خلاف، والمختار امتناع الاستفتاء عنه . لأن العلم شرط والأصل عدمه، فيلحق بغير العالم . كالشاهد المجهول عدالته، فالراوي كذلك، وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فقيل بالامتناع . كما ذكر في مجهول العلم وهو بناء على أن الأصل عدم العدالة، والقول بالجواز وجه أيضاً، وهو أن الغالب في العلماء المجتهدين العدالة، فيلحق العالم المجتهد المجهول العدالة بالأعم الأغلب . المسألة (الثانية) فيمن (يجوز) له (الاستفتاء) ومن لا يجوز له، فنقول يجوز الاستفتاء (للعامي لعدم تكليفهم)، أي لأن العوام لم يكلفوا (في شيء من الاعصار بالاجتهاد)، فلو

واستضرارهمْ بالاشتغال بأســـبابــه دون المجتهدِ لأنه مأمور بالاعتبارِ . قيل مُعارض بعموم: ﴿ فاسألوا ﴾ ﴿وأطيعُوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم﴾ [١] (وقول عبد الرحمن لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرةِ الشيخينِ) قلنا الأولُ مخصوصٌ وإلا لوجبَ بعدَ الاجتهاد، والثاني في الأقضية، والمرادُ من السيرة لزوم العدل)، أقول (المسألة الثانية في المستفتي ،أي في من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز . فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع، فيه ثلاثة مذاهب حكاها الإمام أصحها عنده وعند الإمام وأتباعها يجوز مطلقاً، بل يجوز، والثاني لا، بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقة،وإليه ذهب المعتزلة البغدادية ، وثالثها قال به

كانوا مأمورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به ولم يخبروهم بالتقليد، (وتفويت معاشهم واستضرارهم)، أي ولأن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تفويت معاشهم وتضررهم (بالاشتغال بأسبابه)، أي الاجتهاد كتحصيل العلوم والأدلة المفضية إلى التمكن من الاجتهاد، (دون المجتهد) فإنه لا يجوز الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لأن الاستفتاء والتقليد ترك الاعتبار وهو غير جائز من المجتهد، (لأنه) ترك المأمور به لأنه أي المجتهد (مأمور بالاعتبار) بقوله: ﴿فاعتبروا﴾ فإن قلت هذا عام يشتمل العامي أيضاً فوجب أن لا يجوز له أيضاً الاستفتاء، قلنا سلمنا لكن ترك العمل في حق العامي لعجز فيبقى في حق المجتهد فقط، فإن (قيـل) مـا ذكـرتم (معـارض) بـوجـوه ثلاثـة، بعمـوم ﴿فاسألوا﴾ ﴿أهْلَ الذكر إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون﴾ [٢] فإنه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم، سواء كان السائل عامياً أو مجتهداً لأن الأمر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره، فمن لا يعلم المجتهد قبل الاجتهاد غير عالم بالمسألة، فجاز له السؤال حينئذ وهو الاستفتاء، وقوله: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي

---

(١) النساء ٥٩ .

(٢) الانبياء ٧

الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية كإزالة النجاسة بالخل ونحوه، دون

الأمر مِنْكم﴾ [1] فـانـه يـدل على وجـوب طـاعـة أولي الأمـر والعلماء أولـو الأمر . لأن أمرهم ينفذ على الولاة والحكام، فوجب طاعتهم على كل أحد من المؤمنين . خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد قبل الاجتهاد . فجاز له قبل ذلك الأخذ بقول العلماء، (وقول عبد الرحمن ابن عوف (لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرة الشيخين)، يعني أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، والتزم عثمان ذلك وكان ذلك بمحضر من أكابر الصحابة من غير نكير من أحدهم، وكان ذلك إجماعاً منهم على جواز أخذ المجتهد بقول مجتهـد آخـر، (قلنـا الأول) أي قـولـه: ﴿فـاسـألـوا﴾ (مخصوص) بالعوام، (وإلا) أي لو لم يخص بهم بل شمل المجتهدين الغير العالمين بحكم المسألة، (لوجب) على المجتهد السؤال (بعد الاجتهاد) لكونه غير عالم بالحكم ظاناً، واللازم باطل، وفيه نظر . لأن كونه ظاناً بالحكم لا ينافي كونه عالماً به، لما عرفت من أن الحكم مقطوع به، والظن في طريقه وقد يجاب على الآية بأنه يفهم منها بحكم مفهوم الشرط . أن يعلم ألا يجب عليه السؤال، وفي مقابله إن (كنتم لا تعلمون) بأهل الذكر إشعار بأن المراد إن كنتم من غير أهل العلم، والمراد القدرة على تحصيله، ويفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال، وبأن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر، والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر، إذ المتساويان في العلم لا يؤمر أحدهما بالسؤال من الآخر، للقطع بأن الغرض حصول العلم للسائل . فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة، وهذا هو تحقيق الفاضل لما أشار إليه المحقق في شرح المختصر . أقول فيه نظران أما الأول فعلى تقدير تسليم مقدماته لا يدل إلا على عدم وجوب السؤال

---

(١) النساء ٥٩.

المسائل المنصوصة كتحريم الربا في الأشياء الستة مثلا ، والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد ، سواء كان عامياً محضاً (عاماً) ثم استدل المصنف على الجواز بأمرين أحدهما إجماع السلف عليه ، لأن العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار باجتهاد . فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به ، وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم ، مع أنه لم يقع شيء من ذلك . الثاني أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه ، وذلك سبب لفساد الأحوال . فيكون القول باطلا ، (قوله دون المجتهد) أي فإنه لا يجوز له الاستفتاء ، أي لا بعد الاجتهاد اتفاقاً كما قاله الآمدي وابن الحاجب ، ولا قبله على المختار عندهما وعند الإمام وأتباعه ، لأن مأمور بالاعتبار أي

على المجتهد ، والنزاع في عدم الجواز . وأما الثاني فلأن أحد المجتهدين الغير العالم بحكم مسألة معينة ليس من أهل الذكر إلى هذه المسألة ، والعالم يذكر من أهل الذكر ، ولا تساوي بينهما بالنسبة إليها ، فيجوز أن يؤمر بالسؤال عن الآخر . ثم في جواز تقليد مجتهد مجتهداً آخر قبل أن يجتهد . ويؤدي اجتهاده إلى حكم في المسألة بعد الاتفاق ، على أنه بعد الاجتهاد ممنوع عن التقليد . أقول والمختار أنه ممنوع كما ذكرنا ، وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يعني به غيره . غير ممنوع فيما يخصه أي فيما العرض فيه من الاجتهاد . تحصيل رأي يتعلق بعمله ، ولا يكون المقصود أن يعني به للغير كما في المسائل الاجتهادية في الصلاة ، حتى يريد أن يصلي (ويصلي) وقيل هذا أي عدم المنع فيما يخصه . إنما هو في العمل الذي يفوت وفيه الاشتغال ، بالنظر والاجتهاد . كما إذا كان آخر وقت الصلاة . بحيث لو اشتغل بالاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة ، وأما ما لا يفوته فإنه لا يقلد فيه أصلا . وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابياً . فانه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده ، وإن استووا يخير فيقلد أيهم شاء ، وقيل إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً . وقيل غير ممنوع أصلا ، قوله (والثاني) أي قوله تعالى ﴿وأولي الأمر﴾

الاجتهاد، (لقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ فإنه عام شامل للعامي وللمجتهد، ترك العمل به بالنسبة إلى العامي تعجزه عن الإجتهاد. فيبقى معمولا به في حق المجتهد، وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركاً الاعتبار المأمور به، وتركه لا يجوز، وقد حكى الآمدي وابن الحاجب في المسألة سبعة مذاهب تعرض الإمام لأكثرها، وأصحها ما قاله المصنف والثاني يجوز مطلقاً وهو مذهب أحمد، والثالث قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به، والرابع يجوز فيما يفوت وقته أي مما يخصه أيضاً كما نبه عليه الآمدي، ولا يجوز فيما لا يفوت وقته، والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الأعلم لا تقليد المساوي، والادون، والسادس يجوز تقليد الصحابي بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره، وما عداه لا يجوز. وقد تقدم نقله عن الشافعي، والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعين دون غيرهما، وحكى الآمدي ثامناً عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب أنه يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الاجتهاد، وهذا الخلاف إنما هو في الجواز لا في الوجوب، كما نبه عليه الإمام في أثناء هذه المسألة، (قوله قيل معارض) يعني أن الاستدلال على المنع بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ [1] معارض بثلاثة أدلة، أحدها قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [2] فإنه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم كان مجتهداً أو غير مجتهد، والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم، فوجب أن يجوز له ذلك. الثاني قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [3] فانه

الدال على وجوب طاعة العلماء إنما ورد (في الأقضية) دون المسائل الاجتهادية جمعاً بين الأدلة، وذلك لأن الصحابة ردوا على عمر رضي الله عنه في المسائل التي بينها فيها. حتى قال لولا علي لهلك عمر، وقال لولا معاذ لهلك عمر،

---

(١) الحشر ٢.

(٢) الانبياء ٧.

(٣) النساء ٥٩.

يدل على قبول قول أولي الأمر على كل أحد مجتهداً كان أو غيره، والعلماء من أولي الأمر لأن أمرهم ينفذ على الأمراء والولاة، فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد. الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي الله عنهما حين عزم على مبايعته أبايعك على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وسيره الشيخين . فالتزمه عثمان . كان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد، فكان ذلك إجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت . وإذا جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحي بطريق الأولى، وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله: ﴿فاسألوا﴾ بأنه مخصوص بالعوام، ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العاملين لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد أيضاً لكونه ظاناً بالحكم لا عالماً به . لكنه لا يجوز اتفاقاً كما تقدم . قال الإمام مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالإجماع . ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه، وهو مطلق يصدق بصورة، وقد قلنا به السؤال عن الأدلة عن الثاني، وهو قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا الله﴾ الآية بأن ذلك إنما ورد في الأقضية دون المسائل الاجتهادية، أو تقول إنه مطلق ولا عموم فيه فيكفي حمله على

فيكون وجوب طاعة أول الأمر مخصوصاً بالأقضية دون المسائل الاجتهادية، والجواب عن الإجماع أن يقال (والمراد من السيرة)، أي سيرة الشيخين في قول عبدالرحمن بن عوف، (لزوم العدل)، أي طريقهما في اللزوم العدل لا الأخذ باجتهادهما، وإلا لجاز للمجتهد تقليد الميت وهو باطل، ويخالف ذلك ما ذكر الفاضل في آخر شرح المقاصد أن عبد الرحمن أخذ بيد علي وقال بايعني على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين . فقال على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأيي، ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى ما دعاه وكرر عليهما ثلاث مرات . فأجابا بالجواب الأول . فبايع عثمان وبايعه الناس ونصوا بإمامته، وقول علي رضي الله عنه واجتهد رأيي ليس خلافاً منه في إمامة الشيخين رضي الله عنهما بل كان ذهاباً إلى أنه لا يجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر، بل عليه إتباع

الأقضية، وعن الثالث وهو الإجماع . أن المراد بالسيرة إنما هو لزوم العدل والإنصاف بين الناس . والبعد عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد . قال (الثالثة إنّما يجوزُ في الفُروع . وقد اخْتلف في الأصول . ولنا فيه نَظر،

اجتهاده . وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن أنه يجوز إذا كان الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس، المسألة (الثالثة) فيما يجوز فيه الاستفتاء، (إنما يجوز) الاستفتاء (في الفروع) اتفاقاً، (وقد اختلف في الأصول)، والأكثر على عدم جواز الاستفتاء والتقليد فيها للعامي والمجتهد . لقوله تعالى خطاباً للنبي: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا هو﴾ [1] أوجب العلم عليه في الأصول، فيجب على الأمة لقوله تعالى: ﴿فاتبعوه﴾ والعلم لا يحصل بالاستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك إلا في الفروع . قال العبري وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك من خصائص النبي عليه السلام . أقول الدليل العام يقتضي مشاركة الأمة إياه . فلا يثبت الاختصاص إلا بدليل كلام التخصيص في إيجاب المجتهد في قوله (نافلة لك) وههنا لم توجد، وأما أن العلم لا يحصل بالتقليد لجواز الكذب على المخبر، فلا يحصل بقوله العلم، ولأنه لو أفاد العلم لأفاد بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف، فإذا قلد واحداً في الحدوث وآخر في القدم . كانا عالمين بهما فيلزم أحقيتها، وأنه محال، ولأن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيها، أما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، والأول منتف بالضرورة، والثاني لا بد له من دليل، والمفروض أنه لا دليل، وإلا لم يكن مقلداً، قال المصنف (ولنا فيه نظر) لأنا قلنا إن المجتهد في الفروع جاز أن يكون مقلداً في المسائل الأصولية، وحينئذ يجوز له الاستفتاء فيها، فيجوز للعامي بالطريق الأول . كذا ذكر العبري . يقال عليه لا نسلم أنه يجوز للمجتهد في الأصول بل يجب عليه معرفتها بالأدلة الجلية، وإن لم يشترط الاقتدار على تحرير الأدلة التفصيلية ودفع ما يرد عليها من الشكوك، وبمثل ذلك اندفع ما يقال من أن النبي عليه السلام

---

(١) محمد ١٩.

وليكنْ هذا آخرَ كلامِنا والله الموفِّق والهادي للرَّشادِ, أقول المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز، فنقول يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسألة السابقة . واختلفوا في الأصول كوجود الصانع ووحدته، وإثبات الصفات . ودلائل النبوة، فالأكثرون على ما نقله الآمدي واختاره وهو الإمام وابن الحاجب أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامي . لأن تحصيل العلم في الأصول واجب على الرسول . لقوله تعالى، ﴿اعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إلـه إلا الله﴾. وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى: ﴿واتّبِعُوهُ﴾. واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد، والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب، واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد في المسائل الفروعية، وأجاب الأولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية، فيعسر على العامي الوقوف عليها بخلاف المسائل الأصولية فإنه لا عسر فيها لقلتها . وتوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده . من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر، ونقل الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعي، وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيه المصنف. (فرعان) حكاهما الإمام الأول إذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها

والصحابة رضي الله عنهم كانوا يحكمون باسلام من يلفظ بالشهادتين من غير أن يكلفوهم النظر، ومن غير أن يكون لهم سابقة بحث وفكر في دلائل الأصول، وذا محض تقليد، لأنا نقول لأنهم كانوا يعلمون منهم العلم بالدليل الجملي بحيث يوجب الطمأنينة، ويحصل بأيسر نظر، كما قال الإعرابي البعرة تدل على البعير، وآثار المشي يدل على المسير . أفهذا الهيكل العلوي والحرام السفلي لا يدلان على اللطيف الخبير، وقد يعارض بأنه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصيل الحاصل . أو على غيره وهو دور لتوقف معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبارها، والمتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم، على ما هو المتعارف من الاتصاف عنه بصفات الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال . فلو

وأفتى . ثم وقعت له ثانياً . فإن كان ذاكراً لما مضى من طريق الاجتهاد فهو مجتهد، ويجوز له الإفتاء به، وإن نسيه لزمه استئناف الاجتهاد، وحينئذ فإذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني، والأحسن تعريف المستفتي بالتغير لئلا يعمل به، قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولا كان طريقاً قوياً، لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق، وحينئذ فيجوز له الفتوى به لأن العمل بالظني واجب، وقد صحح ابن الحاجب أن تجديد الاجتهاد لا يجب، ولم يفصل بين الذاكر وغيره، مع أن الآمدي حكى فيه أقوالا ثلاثة وصحح التفصيل، (الثاني) اتفقوا على أن العامي لا يجوز له أن يستفتي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع، وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق، ويرى إجماع المسلمين على سؤاله . فإن سأل جماعة فاختلفت فتاويهم . فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في أروعهم وأعلمهم، وقال آخرون لا يجب ذلك . ثم إذا اجتهد فإن ترجح أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله، وإن ترجح أحدهما في الدين واستويا في العلم وجب القول بأخذ الأدين، وإن ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره، ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعم وهو الأقرب، وإن ترجح أحدهما في الدين وترجح الآخر في العلم فقيل بقول الأدين، والأقرب الأخذ بقول الأعلم، وإن استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه . كما قد قيل في استواء الإمارتين وقد يقال بجوازه وحينئذ فإذا وقع ذلك يخير، ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، وحكى خلافاً في استفتاء المفضول سبقه إليه الغزالي ثم الآمدي، هو وارد على الإمام في دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم، (فرعان)

سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه . لجواز أن ينظر وإن لم يجب وقد سبق ذلك في مسألة القبيح والحسن، (وليكن آخر كلامنا والله الموفق والهادي المرشد) والتنبيه على شيء يجب التنبه عليه وهو أن يراد بالقاضي حينما ذكر في هذا الشرح، القاضي أبو بكر الباقلاني، وبالاستاذ أبو إسحاق االأسفراييني،

حكاها ابن الحاجب، أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة، لنا قوله عليه السلام: « إن الله لاَ يقْبِضُ العِلْمَ انتزاعاً يَنْتَزِعُه ولَكِنْ يَقْبِضُ العُلَماء حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتخذ اللهُ رؤساءَ جُهالاً فَسُئِلُوا فأفتوا بغير علم فَضَلُّوا وأضَلُّوا » (الثاني) إذا قلد مجتهداً في مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقاً، ويجوز ذلك في حكم آخر على المختار . فلو التزم مذهباً معيناً كالطائفة الشافعية والحنفية، ففي الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال، ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره، (فائدتان) إحداهما ذكر القرافي في شرح المحصول . أن تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه أن لا يكون موقعاً في أمر يجتمع على إبطاله الإمام الذي كان على مذهبه، والإمام الذي انتقل إليه . فمن قلد مالكاً مثلا في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة، فصلى فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه، وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين، (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضي الله عنهم يتبنى على جواز الانتقال في المذاهب، كما حكى عن ابن برهان في الأوساط . لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاقتداء بها، فيؤديه ذلك إلى الانتقال، وقال إمام الحرمين في البرهان أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذي سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب، وذكروا أوضاع المسائل لأنهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها، وذكر ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم، لأن مذاهب الأربعة قد

وبالبصري أبو الحسين المعتزلي، وبالجبائي أبو علي الجبائي، وحينما ذكر الجبائيان يراد أبو علي وابنه أبو هاشم المعتزليان، ويراد بحجة الإسلام الامام أبو حامد الغزالي، وبالامام مولانا فخر الملة والدين الرازي، وحينما ذكر الشارحان يراد بهما العبري والجاربردي، ويراد بالمدقق الإمام ابن الحاجب المالكي، وبالعلامة قطب الملة والدين الشيرازي، وبالمحقق المون المعظم عضد الدين . وبالفاضل

انتشرت وعلم تقييد مطلقها، وتخصيص عامها، ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم، فرضي الله عنهم وأرضاهم، وحشرنا في زمرتهم، والله رحيم ودود.

تم الكتاب والله الموفق إلى الصواب، وإليه المرجع والمآب، وله الحمد ظاهراً وباطناً، وهو حسبنا ونعم الوكيل. قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله، وغفرانه، عبد الرحيم ابن الحسن القرشي الأسنوي الشافعي عامله الله بلطفه. فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنة المباركة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة، أحسن الله تعالى خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه، وابتدأت فيه في شهر صفر سنة أربعين وسبعمائة، وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفة، رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الإسلام، اللهم فكما أرشدت إلى ابتدائه، وأعنت على انتهائه، فاجعله خالصاً لوجهك، موجباً للفوز لديك، وأنفع به مؤلفه، وكاتبه، والناظر فيه، وجميع المسلمين، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد.

وآله أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

مولانا التفتازاني سعد الملة والدين، أسعدنا الله في الدارين، وصرف عنا شر المنزلين.

وهذا آخر ما تيسر لي من تحرير مناهج العقول في شرح منهاج الأصول، حامداً لله تعالى أولا وآخراً، ومصلياً على نبيه باطناً وظاهراً، وآله الطيبين وأصحابه الطاهرين، متواتراً متوالياً إلى يوم الدين.



فهرس

(الجزء الثالث من شرح الأسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)






Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

